
Zygmunt Bauman
VIDA
LÍQUIDA

La «vida líquida» es la manera habitual de vivir en nuestras sociedades modernas contemporáneas. Esta vida se caracteriza por no mantener ningún rumbo determinado, puesto que se desarrolla en una sociedad que, en cuanto líquida, no mantiene mucho tiempo la misma forma. Y ello hace que nuestras vidas se definan por la precariedad y la incertidumbre constantes. Así, nuestra principal preocupación es el temor a que nos sorprendan desprevenidos, a no ser capaces de ponernos al día de unos acontecimientos que se mueven a un ritmo vertiginoso, a pasar por alto las fechas de caducidad y vernos obligados a cargar con bienes u objetos inservibles, a no captar el momento en que se hace perentorio un replanteamiento y quedar relegados.

Teniendo en cuenta todo esto, y dada la velocidad de los cambios, a vida consiste hoy en una serie inacabable de nuevos comienzos, pero también de incesantes finales. Así se explica que procuremos por todos los medios que los finales sean rápidos e indoloros, sin los cuales los nuevos escenarios serían impensables. Entre las artes del vivir líquido moderno y las habilidades necesarias para ponerlas en práctica, librarse de las cosas cobra prioridad sobre el adquirirlas. Una vez más, Bauman nos brinda un diagnóstico de nuestras sociedades certero, agudo e inmensamente conmovedor.



Zygmunt Bauman

Vida líquida

ePub r1.1
diegoan 05.11.17

Título original: *Liquid life*
Zygmunt Bauman, 2005
Traducción: Albino Santos Mosquera
Diseño/Retoque de cubierta: Mario Eskenazi

Editor digital: diegoan
Corrección de erratas: ejbc1971
ePub base r1.2



Introducción

De la vida en un mundo moderno líquido

> Cuando patinamos sobre hielo quebradizo,
> nuestra seguridad depende de nuestra velocidad.
> RALPH WALDO EMERSON, *On Prudence*

La «vida líquida» y la «modernidad líquida» están estrechamente ligadas. La primera es la clase de vida que tendemos a vivir en una sociedad moderna líquida. La sociedad «moderna líquida» es aquella en que las condiciones de actuación de sus miembros cambian antes de que las formas de actuar se consoliden en unos hábitos y en una rutinas determinadas. La liquidez de la vida y la de la sociedad se alimentan y se refuerzan mutuamente. La vida líquida, como la sociedad moderna líquida, no puede mantener su forma ni su rumbo durante mucho tiempo.

En una sociedad moderna líquida, los logros individuales no pueden solidificarse en bienes duraderos porque los activos se convierten en pasivos y las capacidades en discapacidades en un abrir y cerrar de ojos. Las condiciones de la acción y las estrategias diseñadas para responder a ellas envejecen con rapidez y son ya obsoletas antes de que los agentes tengan siquiera opción de conocerlas

adecuadamente. De ahí que haya dejado de ser aconsejable aprender de la experiencia para confiarse a estrategias y movimientos tácticos que fueron empleados con éxito en el pasado: las pruebas anteriores resultan inútiles para dar cuenta de los vertiginosos e imprevistos (en su mayor parte, y puede incluso que impredecibles) cambios de circunstancias. La extrapolación de hechos del pasado con el objeto de predecir tendencias futuras no deja de ser una práctica cada vez más arriesgada y, con demasiada frecuencia, engañosa. Cada vez resulta más difícil realizar cálculos fidedignos y los pronósticos infalibles son ya inimaginables: si, por una parte, nos son desconocidas la mayoría (si no la totalidad) de las variables de las ecuaciones, por otra, ninguna estimación de su evolución futura puede ser considerada plena y verdaderamente fiable.

En resumidas cuentas, la vida líquida es una vida precaria y vivida en condiciones de incertidumbre constante. Las más acuciantes y persistentes preocupaciones que perturban esa vida son las que resultan del temor a que nos tomen desprevenidos, a que no podamos seguir el ritmo de unos acontecimientos que se mueven con gran rapidez, a que nos quedemos rezagados, a no percatarnos de las fechas «de caducidad», a que tengamos que cargar con bienes que ya no nos resultan deseables, a que pasemos por alto cuándo es necesario que cambiemos de enfoque si no queremos sobrepasar un punto sin retorno. La vida líquida es una sucesión de nuevos comienzos, pero, precisamente por ello, son los breves e indoloros finales —sin los que esos nuevos comienzos serían imposibles de concebir— los que suelen constituir sus momentos de mayor desafío y ocasionan nuestros más irritantes dolores de cabeza. Entre las artes del vivir moderno líquido y las habilidades necesarias para

practicarlas, saber librarse de las cosas prima sobre saber adquirirlas.

Como explica Andy Riley, caricaturista del *Observer*, lo que molesta es «leer artículos sobre las maravillas de llevar un estilo de vida más sencillo cuando aún no has sido capaz siquiera de llevar uno más sofisticado»[1]. Para saborear los encantos de la sencillez antes hay que apresurarse a «sofisticarse». Prepararlo todo para esa posterior «simplificación» es lo que da sentido a la «sofisticación» previa y lo que se convierte, además, en su propósito principal: será, pues, por el alivio que nos comporte una «simplificación» tranquila e indolora por el que se juzgará en última instancia la calidad de la «sofisticación» anterior…

La información que más necesitan los practicantes de la vida moderna líquida (y que más a menudo ofrecen los asesores expertos en las artes de la vida) no es la de cómo empezar o inaugurar, sino la de cómo terminar o clausurar. Otro columnista del *Observer*, bromeando sólo a medias, elaboró una lista actualizada de las reglas para «cerrar definitivamente» las relaciones de pareja (que son, sin duda, los episodios más difíciles de «clausurar», pero también aquellos que las personas implicadas más desean y se empeñan en cerrar, y en los que, por consiguiente, mayor es la demanda de ayuda experta). El inventario empieza con un «Recuerda lo malo. Olvida lo bueno» y termina con un «Conoce a otra persona», pasando por un «Borra todo el correo electrónico». Lo que se enfatiza en todo momento es el olvidar, el borrar, el dejar y el reemplazar.

Quizás la descripción de la vida moderna líquida como una serie de nuevos *comienzos* sirva inadvertidamente para encubrir una especie de conspiración: al reproducir una ilusión compartida en común ayuda a ocultar su secreto más celosamente guardado (por vergonzoso, aunque sólo lo sea residualmente). Quizás un modo más adecuado de narrar

esa vida sea contando una historia de *finales* sucesivos. Y quizás la gloria de la vida líquida vivida con éxito pudiera expresarse mejor a través de la discreción de las tumbas que jalonan su progreso que mediante la ostentación de las lápidas que conmemoran el contenido de dichas tumbas.

En una sociedad moderna líquida, la industria de eliminación de residuos pasa a ocupar los puestos de mando de la economía de la vida líquida. La supervivencia de dicha sociedad y el bienestar de sus miembros dependen de la rapidez con la que los productos quedan relegados a meros desperdicios y de la velocidad y la eficiencia con la que estos se eliminan. En esa sociedad, nada puede declararse exento de la norma universal de la «desechabilidad» y nada puede permitirse perdurar más de lo debido. La perseverancia, la pegajosidad y la viscosidad de las cosas (tanto de las animadas como de las inanimadas) constituyen el más siniestro y letal de los peligros, y son fuente de los miedos más aterradores y blanco de los más violentos ataques.

La vida en una sociedad moderna líquida no puede detenerse. Hay que modernizarse —léase: desprenderse, día sí, día también, de atributos que ya han rebasado su fecha de caducidad y desguazar (o despojarse de) las identidades actualmente ensambladas (o de las que estamos revestidos) — o morir. Azuzada por el terror a la caducidad, la vida en una sociedad moderna líquida ya no necesita —para salir impulsada hacia delante— del tirón que ejercían aquellas maravillas imaginadas que nos aguardaban en el final lejano de los esfuerzos modernizadores. Lo que se necesita ahora es correr con todas las fuerzas para mantenernos en el mismo lugar, pero alejados del cubo de la basura al que los del furgón de cola están condenados.

La «destrucción creativa» es el modo de proceder de la vida líquida, pero lo que ese concepto silenciosamente pasa

por alto y minimiza es que lo que esta creación destruye son otras formas de vida y, con ello, indirectamente, a los seres humanos que las practican. La vida en la vida moderna líquida es una versión siniestra de un juego de las sillas que se juega en serio. Y el premio real que hay en juego en esta carrera es el ser rescatados (temporalmente) de la exclusión que nos relegaría a las filas de los destruidos y el rehuir que se nos catalogue como desechos. Ahora que, además, la competición se vuelve global, esta carrera tiene que celebrarse en una pista de dimensiones planetarias.

Las mayores posibilidades de victoria corresponden a las personas que circulan en las proximidades de la cumbre de la pirámide de poder global, individuos para quienes el espacio importa poco y la distancia no supone molestia alguna; son personas que se sienten como en casa en muchos sitios, pero en ninguno en particular. Son tan ligeras, ágiles y volátiles como el comercio y las finanzas cada vez más globalizadas que las ayudaron a nacer y que sostienen su existencia nómada. Tal y como Jacques Attali las describió, «no poseen fábricas ni tierras, ni ocupan puestos administrativos. Su riqueza proviene de un activo portátil: su conocimiento de las leyes del laberinto». Les «encanta crear, jugar y estar en movimiento». Viven en una sociedad «de valores volátiles, despreocupadas ante el futuro, egoístas y hedonistas». Para ellas, «la novedad es una buena noticia, la precariedad es un valor, la inestabilidad es un imperativo, la hibridez es riqueza»[2]. En diverso grado, todas ellas dominan y practican el arte de la «vida líquida»: la aceptación de la desorientación, la inmunidad al vértigo y la adaptación al mareo, y la tolerancia de la ausencia de itinerario y de dirección y de lo indeterminado de la duración del viaje.

Se esfuerzan, aunque con éxito desigual, por seguir las pautas marcadas por Bill Gates, prototipo del éxito

empresarial, de quien Richard Sennett destacó «su disposición a destruir lo que él mismo ha construido» y su «tolerancia de la fragmentación», así como el hecho de que se tratara de «alguien que tiene la confianza necesaria para vivir entre el desorden, alguien que prospera en medio de la desarticulación» y que se sabe posicionar «en una red de posibilidades» en lugar de «enquistarse» en «un mismo trabajo concreto»[3]. Es probable que el horizonte ideal de estas personas sea Eutropia, una de las *Ciudades invisibles* de Italo Calvino, cuyos habitantes, en cuanto «se sienten presa del hastío y ya no pueden soportar su trabajo ni a sus parientes ni su casa ni su vida», «se mudan a la ciudad siguiente», donde «cada uno de ellos conseguirá un nuevo empleo y una esposa distinta, verá otro paisaje al abrir la ventana y dedicará el tiempo a pasatiempos, amigos y cotilleos diferentes»[4].

La liviandad y la revocabilidad son los preceptos por los que se guían en sus apegos y en sus compromisos, respectivamente. Hablando presumiblemente de estas personas, el anónimo columnista del *Observer* que se oculta tras el pseudónimo de Barefoot Doctor (el Doctor Descalzo) aconsejaba a sus lectores que lo hicieran todo «con elegancia». Inspirándose en Lao-Tsê, el profeta oriental del desapego y la tranquilidad, el Doctor Descalzo describía así la postura vital que más probabilidades tenía de conseguir ese efecto:

> Fluyendo como el agua […] avanzas veloz con ella, sin ir nunca contra la corriente, sin detenerte hasta estancarte, sin aterrarte a los márgenes ni a las rocas del río —los objetos, las situaciones o las personas que pasan por tu vida—, sin ni siquiera tratar de conservar tus opiniones o tu visión del mundo, sino simplemente sosteniendo ligera pero inteligentemente lo que se te

> vaya presentando a tu paso para inmediatamente soltarlo con elegancia, sin agarrarlo […].[5]

Frente a esa clase de jugadores, poco tienen que hacer el resto de participantes en el juego (sobre todo, los involuntarios, aquellos que distan mucho de sentirse «encantados» con él o que no se pueden permitir ese «estar en movimiento» continuo). Para estos, entrar en el juego no es una opción realista, pero tampoco tienen la posibilidad de no intentarlo, Ellos no pueden revolotear entre las flores para buscar la más fragante: están confinados en lugares donde estas (huelan bien o no) son escasas y, por tanto, no pueden más que observar desventurados cómo las pocas que hay se marchitan o se pudren. Sugerirles que «sostengan ligeramente lo que se les vaya presentando» y que «lo suelten luego con elegancia» sonaría, cuando menos, como un chiste cruel en sus oídos, cuando no como una burla despiadada.

Y, sin embargo, también ellos deben «sostener ligeramente» las cosas, porque, hagan lo que hagan, «los objetos, las situaciones y las personas» continuarán pasando y desvaneciéndose en la distancia a una velocidad de vértigo; que intenten o no aminorar su marcha no viene al caso. Deben también «soltarlas» (aunque, a diferencia de Bill Gates, difícilmente encuentren placer en ello), pero tampoco importa si lo hacen con elegancia o entre sollozos y rechinando los dientes de rabia: bien se les puede perdonar que intuyan la existencia de algún tipo de conexión entre la hermosa ligereza y la elegancia exhibidas por quienes se mueven con fluidez y el desagradable letargo e impotencia para el movimiento que ellos padecen.

Su indolencia no es, en realidad, elegida. La fluidez y la elegancia van unidas a la libertad (para moverse, para elegir, para dejar de ser lo que uno es y para convertirse en

lo que uno no es todavía). Las víctimas de la nueva movilidad planetaria no gozan de tal libertad. No pueden contar ni con la paciencia de aquellos con quienes preferirían mantener las distancias ni con la tolerancia de aquellos de quienes les gustaría hallarse más cerca. Para ellos, no existen salidas sin vigilancia ni puertas de entrada acogedoramente abiertas: simplemente *pertenecen*. Aquellos individuos o aquellos grupos a los que pertenecen ven dicha pertenencia como un *deber* innegociable e incontrovertible (aunque pueda aparecer disfrazado de *derecho* inalienable), mientras que aquellos otros a los que desearían unirse ven esa pertenencia más bien como una *fatalidad* igualmente innegociable, irreversible e irredimible. Los primeros no están dispuestos a dejar que se vayan, mientras que los segundos no quieren dejarlos entrar.

Entre la salida y la meta (cuya llegada es improbable que llegue nunca a materializarse) media un desierto, un vacío, un páramo, un enorme abismo al que sólo unos pocos se arrojarán por voluntad propia, sin que nadie los empuje, después de reunir el valor necesario. Toda una serie de fuerzas centrípetas y centrífugas, gravitacionales y repulsivas, se combinan para mantener a los inquietos en su sitio y para impedir que los descontentos lleguen a inquietarse. Los suficientemente exaltados o desesperados como para tratar de desafiar las probabilidades que tienen en su contra se arriesgan a correr la suerte de los forajidos y los proscritos, y a pagar por su audacia con la dura moneda del sufrimiento corporal y el trauma psicológico, un precio que sólo unos pocos estarían dispuestos a pagar por voluntad propia, sin que nadie les fuerce a ello. Andrzej Szahaj, uno de los más perspicaces analistas de las tremendamente desiguales probabilidades de los actuales juegos identitarios, ha llegado incluso a sugerir que la decisión de abandonar la comunidad a la que se pertenece

es, en la inmensa mayoría de casos, sencillamente inimaginable. Recuerda también a sus incrédulos lectores occidentales que, en el pasado remoto de Europa, en la antigua Grecia, el exilio de la *polis* de pertenencia estaba considerado como el castigo final (capital incluso[6]). Los antiguos, al menos, eran más serenos y preferían la conversación directa. Pero a los millones de «sin papeles», apátridas, refugiados, exiliados y peticionarios de asilo o de comida de nuestros tiempos (dos milenios más tarde), no les costaría mucho reconocerse a sí mismos en esa clase de conversaciones.

A ambos extremos de la jerarquía (y también en la sección central de la pirámide, atrapadas en un dilema entre los unos y los otros), las personas se ven acuciadas por el problema de la identidad. En la cumbre, el problema consiste en elegir el mejor modelo de los muchos que actualmente se ofrecen, ensamblar las piezas del kit (que se venden por separado) y fijarlas de manera que no queden demasiado desencajadas (no sea que los fragmentos antiestéticos, pasados de moda y envejecidos que deben permanecer ocultos por debajo asomen por entre las costuras abiertas) ni demasiado apretadas (no sea que el mosaico se resista a ser desmantelado a muy corto plazo cuando llegue el momento de deshacerlo, que sin duda llegará). En el fondo, el problema consiste en aferrarse rápidamente a la única identidad disponible y mantener unidos sus pedazos y sus piezas mientras se combaten las fuerzas erosivas y las presiones desestabilizadoras, reparando una y otra vez las paredes que no dejan de desmoronarse y cavando trincheras aún más hondas. Para todos los demás —los que se encuentran suspendidos entre un extremo y el otro— el problema consiste en una mezcla de los otros dos.

Inspirándose en parte en la descripción que hizo Joseph Brodsky de sus contemporáneos —acomodados en el plano material pero empobrecidos y famélicos en el espiritual; hartos, como los habitantes de la Eutropia de Calvino, de todo aquello de lo que ya han disfrutado hasta el momento (el yoga, el budismo, el Zen, la contemplación, Mao) y, por consiguiente, prestos a adentrarse (con la ayuda de la última tecnología, por supuesto) en los misterios del sufismo, la cábala o el sunismo para robustecer así sus decaídas ganas de deseo—, Andrzej Stasiuk, uno de los archivistas más perspicaces de las culturas contemporáneas y de su descontento, elabora una tipología del «lumpenproletariado espiritual» y sugiere que sus filas crecen con rapidez y que sus suplicios se filtran profusamente desde arriba hasta saturar capas cada vez más gruesas de la pirámide social[7].

Los afectados por el virus del «lumpenproletariado espiritual» viven en el presente y por el presente. Viven para sobrevivir (en la medida de lo posible) y para obtener satisfacción (tanta como puedan). Como el mundo no es para ellos un terreno de juego local ni tampoco algo de su propiedad (al haberse liberado de las cargas de la herencia, se sienten libres pero, en cierto sentido, desheredados, como si les hubieran robado algo o alguien les hubiera traicionado), no ven nada de malo en el hecho de explotarlo a su voluntad; para ellos, la explotación no es odiosa en la medida que tampoco lo es robar para recuperar lo que nos han robado.

Alisado hasta formar un presente perpetuo y dominado por la preocupación por la supervivencia y la gratificación (se necesita gratificación para seguir viviendo y se necesita sobrevivir para obtener más gratificación), el mundo que habitan los «lumpenproletarios espirituales» no deja margen

para preocuparse por ninguna otra cosa que por lo que pueda ser consumido y disfrutado en el acto: aquí y ahora.

La eternidad es evidentemente la gran marginada en este proceso. Pero no así el infinito: mientras dura, el presente puede estirarse más allá de todo límite y dar cabida a todo aquello que antaño se esperaba experimentar únicamente en una situación de plenitud temporal (en palabras de Stasiuk, «es harto probable que la cantidad de seres digitales, analógicos o de celuloide con los que nos encontremos a lo largo de nuestra vida corpórea se acerque al volumen que nos podrían ofrecer la vida eterna y la resurrección de la carne»). Es posible que, gracias a la esperada infinitud de las experiencias mundanas por venir, no se eche de menos la eternidad; puede que ni siquiera se note su pérdida.

La velocidad, y no la duración, es lo que importa. A la velocidad correcta, es posible consumir toda la eternidad dentro del presente continuo de la vida terrenal. Al menos, eso es lo que los «lumpenproletarios espirituales» buscan y esperan conseguir. El truco consiste en comprimir la eternidad para que pueda caber, entera, en el espacio temporal de una vida individual. El dilema planteado por una vida mortal en un universo inmortal ha sido finalmente resuelto: ahora podemos dejar de preocuparnos de lo eterno sin renunciar a ninguna de las maravillas de la eternidad. De hecho, podemos agotar en el intervalo de una vida mortal todas las posibilidades que dicha eternidad nos podría ofrecer. Quizás no podamos suprimir el límite temporal que continúa pesando sobre la vida mortal, pero sí podemos eliminar (o intentar eliminar, al menos) toda limitación del volumen de satisfacciones que podemos experimentar antes de alcanzar esa otra (e inamovible) frontera.

En un mundo pretérito en el que el tiempo se movía con mucha mayor lentitud y se resistía a la aceleración, las

personas intentaban salvar la angustiosa distancia existente entre la pobreza de una vida breve y mortal y la riqueza infinita del universo eterno mediante las esperanzas de reencarnación o de resurrección. En nuestro mundo, que no conoce ni admite límites a la aceleración, podemos desembarazarnos de tales esperanzas. Si nos movemos con la suficiente rapidez y no nos detenemos a mirar atrás para hacer un recuento de las ganancias y las pérdidas, podemos seguir apiñando aún más vidas en el espacio temporal de una vida mortal (tantas, posiblemente, como las que nos podrían aguardar en la eternidad). ¿Para qué otra cosa, si no (que no sea para actuar en virtud de esa creencia), son el reacondicionamiento, la renovación, el reciclaje, la puesta a punto y la reconstitución imparables, compulsivas y obsesivas de la identidad? A fin de cuentas, la «identidad» significa (al igual que antaño significaban la reencarnación y la resurrección) la posibilidad de «volver a nacer», es decir, de dejar de ser lo que se es y convertirse en otra persona que no se es todavía.

La buena noticia es que este relevo de la preocupación por la eternidad por todo el ajetreo relacionado con el reciclaje de la identidad se completa con herramientas de bricolaje patentadas y listas para usar que prometen hacer el trabajo más rápido y eficaz sin necesidad de aptitudes especiales y con muy poco (o incluso ningún) esfuerzo laborioso y torpe. El autosacrificio y la inmolación, la autoinstrucción y la autodomesticación, la espera aparentemente interminable de algún tipo de gratificación y la práctica de virtudes que parecen sobrepasar toda capacidad de resistencia (costes exorbitantes todos ellos de las terapias pasadas) ya no son necesarios. Las nuevas dietas mejoradas, los aparatos de gimnasia, los cambios del papel pintado de las paredes, el parqué colocado donde antes había moqueta (o viceversa), la sustitución de un Mini

por un todoterreno (o al revés), de una camiseta por una blusa y de una funda de sofá o un vestido monocromático por otra u otro saturado de color, el aumento y la disminución del tamaño de los pechos, el cambio de calzado deportivo, la adaptación de nuestra marca de licor preferida o de nuestras rutinas diarias a la última moda, y la adopción de un vocabulario sorprendentemente novedoso en el que formular confesiones públicas de turbaciones del alma… todas estas cosas sirven a la perfección. Y, como último recurso, se nos anuncian en un horizonte desconcertante y lejano las maravillas de la mejora genética. Suceda lo que suceda, no hay por qué desesperarse. Si todas esas varitas mágicas no resultan ser suficientes o, a pesar de su facilidad de uso, son consideradas demasiado farragosas o lentas, existen drogas que prometen una visita inmediata (aunque breve) a la eternidad (de la que, con un poco de suerte, habrá otras drogas que nos garanticen un billete de regreso).

La vida líquida es una vida devoradora. Asigna al mundo y a todos sus fragmentos animados e inanimados el papel de objetos de consumo: es decir, de objetos que pierden su utilidad (y, por consiguiente, su lustre, su atracción, su poder seductivo y su valor) en el transcurso mismo del acto de ser usados. Condiciona, además, el juicio y la evaluación de todos los fragmentos animados e inanimados del mundo ajustándolos al patrón de tales objetos de consumo.

Los objetos de consumo tienen una limitada esperanza de vida útil y, en cuanto sobrepasan ese límite, dejan de ser aptos para el consumo; como su «aptitud para el consumo» es la única característica que define su función, llegado ese momento ulterior ya no son aptos en absoluto: son inútiles. Cuando dejan de ser aptos, deben ser retirados del escenario de la vida de consumo (es decir, destinados a la biodegradación, incinerados, confiados a las empresas de

eliminación de residuos) para hacer sitio en él a nuevos objetos de consumo aún por usar.

Para librarnos del bochorno de quedarnos rezagados, de cargar con algo con lo que nadie más querría verse, de que nos sorprendan desprevenidos, de perder el tren del progreso en lugar de subirnos a él, debemos recordar que la naturaleza de las cosas nos pide vigilancia, no lealtad. En el mundo moderno líquido, la lealtad es motivo de vergüenza, no de orgullo. Conéctese a su proveedor de Internet ya de buena mañana y hallará algún recordatorio de esa lisa y llana verdad en la primera de las noticias de su lista diaria: «¿Se avergüenza de su móvil? ¿Tiene un teléfono tan antiguo que le incomoda responder a una llamada en público? Actualícese con uno del que pueda presumir». La otra cara de la moneda del imperativo de «actualizarse» a un móvil acorde con la moda vigente en el mercado es, obviamente, la prohibición de volver a ser visto con uno como el último al que ya se actualizara usted la última vez.

Los desechos son el producto básico y, posiblemente, más profuso de la sociedad moderna líquida de consumidores: entre las industrias de la sociedad de consumo la de producción de residuos es la más grande y, también, la más inmune a las crisis. Eso convierte la eliminación de residuos en uno de los dos principales retos que la vida líquida ha de afrontar y abordar. El otro es el de la amenaza de verse relegado a los desechos, En un mundo repleto de consumidores y de los objetos del consumo de estos, la vida vacila incómoda entre las alegrías del consumo y los horrores del montón de basura. Puede que vivir encamine siempre a los vivos hacia la muerte pero, en una sociedad moderna líquida, a esos mismos vivos puede resultarles una posibilidad y una preocupación más inmediata y más agotadora (en energía y esfuerzos) que les encamine hacia el vertedero.

Para el ciudadano de la sociedad moderna líquida, toda cena —a diferencia de la mencionada por Hamlet en su respuesta al rey sobre el paradero de Polonio— es una celebración «donde come él» y «donde es comido»[8]. Ya no existe disyuntiva entre esos dos actos. El «y» ha reemplazado al «o». En la sociedad de los consumidores, nadie puede eludir ser un objeto de consumo (y no sólo del consumo de los gusanos, es decir, no sólo cuando la vida del consumidor ha tocado ya a su fin). En los tiempos de la modernidad líquida, Hamlet probablemente modificaría esa norma del Hamlet de Shakespeare y negaría a los gusanos el papel preferente como consumidores de los consumidores. Quizás empezaría diciendo, como el Hamlet original, que «engordamos a todas las demás criaturas para engordamos, y nos engordamos...», pero no para los gusanos, concluiría ahora, sino «… para engordar a otras criaturas».

«Consumidores» y «objetos de consumo» son los polos conceptuales de un continuo a lo largo del cual se distribuyen y se mueven a diario todos los miembros de la sociedad. Puede que algunos pasen la mayoría del tiempo especialmente próximos al polo de las mercancías, pero ningún consumidor puede estar plena y realmente seguro de no acabar cayendo (en un momento u otro) en su cercanía inmediata (demasiado «inmediata» como para sentirse cómodo en ella). Sólo como tales mercancías, sólo si son capaces de demostrar su propio valor de uso, pueden los consumidores acceder a la vida del consumo. En la vida líquida, la distinción entre consumidores y objetos de consumo es, muy a menudo, momentánea y efímera, y siempre condicional. Podríamos decir que la norma aquí es la inversión de papeles, si bien incluso tal afirmación distorsiona la realidad de la vida líquida, ya que, en ella, esos dos roles se interrelacionan, se mezclan y se funden.

No está claro cuál de los dos factores (la atracción del polo del «consumidor» o la repulsión del polo del «desecho») constituye la fuerza motriz más poderosa de la vida líquida. Sin duda, ambos cooperan en dar forma a la lógica cotidiana y —fragmento a fragmento, episodio a episodio— al itinerario de esa vida. El miedo añade fuerza al deseo. Por muy atentamente que se fije en sus objetos inmediatos, el deseo no puede evitar permanecer alerta —consciente, semiconsciente o subconscientemente— ante esa otra imponente espada que pende sobre su vigor, su determinación y su inventiva. Pero por muy intensamente concentrada que esté su mirada en el *objeto* del deseo, el ojo del consumidor sólo puede vislumbrar muy de refilón el valor que el *sujeto* deseante tiene como mercancía. La vida líquida significa un autoescrutinio, una autocrítica y una autocensura constantes. La vida líquida se alimenta de la insatisfacción del yo *consigo* mismo.

La crítica es autorreferencial y dirigida hacia el propio interior, como también lo es la reforma que dicha autocrítica exige y provoca. En nombre de esa reforma introspectiva y de ámbito interno, se explota, se saquea y se asola el mundo exterior. La vida líquida dota al mundo exterior (y, de hecho, a todo aquello que hay en el mundo y que no forma parte del yo) de un valor fundamentalmente instrumental; privado o despojado de valor propio, ese mundo deriva toda su valía de su servicio a la causa de la autorreforma y tanto él como cada uno de sus elementos son luego juzgados en función de su aportación a la misma. Aquellas partes del mundo no aptas para servir o que ya se han vuelto inservibles quedan fuera del ámbito de lo relevante y, por tanto, desatendidas, o son activamente descartadas y erradicadas. Estas últimas partes no son más que los desechos del afán autorreformador y su destino natural es el basurero. Desde la lógica de la vida líquida, sería irracional conservarlas; de

hecho, desde dicha lógica, resulta difícil defender (y aún menos probar) que tengan derecho propio alguno a la preservación.

Por ese motivo, la llegada de la sociedad moderna líquida significó la desaparición de las utopías centradas en la sociedad y, en general, de la idea misma de la «sociedad buena». Si la vida líquida despierta algún interés por la reforma social, es por una reforma que trata principalmente de impulsar a la sociedad aún más tanto hacia la renuncia (una a una) de todas sus pretensiones de tener más valor propio que el de su labor de provisión de una fuerza policial que vele por la seguridad de los «yoes» autorreformadores, como hacia la aceptación y la consolidación de un principio de compensación (la versión política de la «garantía de devolución del importe de compra») en caso de que la labor policial falle o se considere inadecuada. Incluso la nueva preocupación por los temas medioambientales debe su popularidad a la extendida percepción de la existencia de una conexión entre el mal uso predatorio de los recursos comunes del planeta y la amenaza que ello podría suponer para el desarrollo fluido de las actividades egocéntricas de la vida líquida.

Se trata de una tendencia autosostenida y autorreforzada. El énfasis en la autorreforma se autoperpetúa, como también lo hace el desinterés por (y la desatención hacia) los aspectos de la vida común que se resisten a una conversión completa e inmediata a los objetivos de la autorreforma. La nula atención prestada a las condiciones de la vida en común impide la posibilidad de renegociar el marco que hace que la vida individual sea líquida. El éxito en la búsqueda de la felicidad —finalidad ostensible y motivo primordial de la vida individual— sigue viéndose obstaculizado por la propia forma en la que se realiza esa búsqueda (la única forma, de hecho, en la que se

puede llevar a cabo en el marco moderno líquido). La infelicidad resultante añade motivación y vigor a una política de la vida de claros tintes egocéntricos; su efecto último es la perpetuación de la liquidez de la vida. La sociedad moderna y la vida líquidas se hallan atrapadas en una especie de móvil perpetuo.

Una vez puesto en movimiento, un móvil perpetuo no deja nunca de rotar sobre sí mismo. Las posibilidades de que el movimiento perpetuo se detenga, ya de por sí escasas dada la naturaleza del artilugio, se ven aún más reducidas por la asombrosa capacidad que esta particular versión de mecanismo autoimpulsado tiene para absorber y asimilar las tensiones y las fricciones que genera (y para aprovecharlas en su propio beneficio). En realidad, al tiempo que se beneficia de la demanda de alivios o de remedios que tales tensiones incitan, consigue utilizarlas como combustible de alto octanaje con el que mantener sus motores a pleno rendimiento.

Una de las respuestas habituales a una conducta incorrecta (por inapropiada para una finalidad aceptada o por producir resultados indeseables) es la educación o la reeducación: inculcar en los alumnos nuevas clases de motivos, desarrollar en ellos propensiones diferentes y formarlos en el empleo de nuevas habilidades. El objeto de la educación en tales casos es rebatir el impacto de la experiencia cotidiana, contraatacar y, al final, desafiar las presiones procedentes del entorno social en el que actúan las personas receptoras de esa educación. ¿Pero serán suficientemente buenos la educación y los educadores? ¿Podrán resistir la presión? ¿Conseguirán evitar ser reclutados al servicio de las mismas presiones que supuestamente deben desafiar? Estas son preguntas que se

han venido formulando desde muy antiguo y que la realidad de la vida social se ha encargado de responder negativamente de manera reiterada, pero que, no obstante, resucitan —incólumes las fuerzas— tras cada sucesiva calamidad. Las esperanzas de utilizar la educación como cuña suficientemente potente como para desestabilizar y, finalmente, eliminar las presiones de los «hechos sociales» parecen ser tan inmortales como vulnerables…

En todo caso, la esperanza está sana y salva. Henry A. Giroux dedicó muchos años de asiduo estudio a las posibilidades de la «pedagogía crítica» en una sociedad reconciliada con los irresistibles poderes del mercado. En una conclusión reciente, escrita en colaboración con Susan Searls Giroux, vuelve a exponer esa esperanza secular:

> Frente a la mercantilización, la privatización y la comercialización de todo lo educativo, los educadores tienen que definir la educación superior como un recurso vital para la vida democrática y cívica de la nación. Por consiguiente, los académicos, los trabajadores culturales, los estudiantes y los organizadores sindicales han de responder al reto uniéndose y oponiéndose a la transformación de la educación superior en un espacio comercial[9]…

En 1989, Richard Rorty mencionó como metas deseables y realizables para los educadores las tareas de «provocar a los jóvenes» y de «infundir dudas en los alumnos acerca de la imagen que tienen de sí mismos y acerca de la sociedad a la que pertenecen»[10]. Ni que decir tiene que no todas las personas que se dedican al papel de educadores son igual de propensas a aceptar el reto y a adoptar esos objetivos como propios; los despachos y los pasillos de los centros académicos están llenos de dos clases de personas: están

las «ocupadas en ajustarse a criterios bien definidos a la hora de contribuir al conocimiento» y las que tratan «de expandir su propia imaginación moral» y leen libros «para ampliar su noción de lo que es posible y de lo que es importante, tanto para ellas mismas en cuanto individuos como para su sociedad». El llamamiento de Rorty va dirigido a ese segundo grupo de personas, ya que es en ellas en las únicas en las que cifra sus esperanzas. Y es bien consciente de las condiciones enormemente adversas contra las que el profesor dispuesto a responder a esa llamada tendrá que batallar. «No podemos decirles a los consejos de administración, a las comisiones de gobierno y a los demás organismos rectores de las instituciones académicas que nuestra función consiste en remover conciencias, en hacer que nuestra sociedad se sienta culpable, en mantenerla en un cierto desequilibrio», ni que la educación superior «tampoco consiste en inculcar o deducir la verdad, sino en incitar la duda y en estimular la imaginación, cuestionando con ello el consenso reinante»[11]. Entre la retórica pública y la noción de misión intelectual existe una tensión que «hace al mundo académico en general, y a los intelectuales humanistas en particular, vulnerables a los cazadores de herejías». Dado que los mensajes opuestos de los promotores de la conformidad están fuertemente respaldados por la *doxa* dominante y por la evidencia diaria de la experiencia del sentido común, podríamos añadir que la mencionada tensión también convierte a los «intelectuales humanistas» en presa fácil de los defensores del fin de la historia, la elección racional, las políticas que niegan la posibilidad de otra vida alternativa y demás fórmulas que tratan de capturar y transmitir el supuesto ímpetu actual de una dinámica social aparentemente invencible. La situación se presta así a que a los primeros se les acuse de falta de realismo, de utopismo, de confundir el

deseo con la realidad, de soñar despiertos y, por si fuera poco (en una odiosa inversión de la verdad ética), de irresponsabilidad.

Las probabilidades adversas pueden ser abrumadoras, pero, aun así, no se conoce en una sociedad democrática (o, como Cornelius Castoriadis diría, autónoma) sustituto alguno a la educación o a la autoeducación como medios con los que influir en el curso de los acontecimientos que pueda ser conciliado con su propia naturaleza, del mismo modo que esa naturaleza no puede ser conservada mucho tiempo sin una «pedagogía crítica», es decir, sin una educación que afile su punta crítica, que haga «que la sociedad se sienta culpable» y que «remueva las cosas» removiendo las conciencias humanas. Las suertes de la libertad, de la democracia que la hace posible (y que es posible, a su vez, gracias a esa libertad) y de la educación que alimenta la insatisfacción con el nivel de libertad y de democracia alcanzados hasta ese momento, están inextricablemente ligadas y no pueden desvincularse. Habrá quien vea en esa estrecha conexión un nuevo ejemplo de círculo vicioso, pero las esperanzas y las posibilidades de la humanidad están inscritas dentro de dicho círculo y no pueden estarlo dentro de ningún otro.

Este libro es una recopilación de impresiones sobre varios aspectos de la vida líquida (la vida que vivimos en una sociedad moderna líquida). No he pretendido construir una compilación completa, pero sí que espero que cada uno de los aspectos analizados ofrezca una ventana abierta a la condición que actualmente compartimos, así como a los peligros y las oportunidades que esa condición supone de cara a la posibilidad de hacer del mundo humano un lugar algo más acogedor para la humanidad.

1

EL INDIVIDUO ASEDIADO

Brian, el protagonista epónimo de la película de los Monty Python, enfurecido por haber sido proclamado el Mesías y verse obligado a ir acompañado a todas partes por una horda de adoradores, se esforzaba al máximo (aunque en vano) por convencer a sus seguidores de que dejaran de comportarse como un rebaño de ovejas y se dispersaran. «¡Sois individuos!», les gritaba. «¡Somos individuos!», respondía obediente y al unísono el coro de devotos. Sólo una vocecilla solitaria objetó: «Yo no...». Brian probó con otro argumento. «¡Tenéis que ser diferentes!», voceó. «¡Sí, somos diferentes!», asintió embelesado el coro. De nuevo, una única voz objetó: «Yo no...». Al oírla, la muchedumbre miró enojada a su alrededor, dispuesta a linchar al discordante, pero incapaz de distinguirlo entre aquella masa de imitaciones humanas.

Todo está concentrado aquí, en esta pequeña joya satírica: la exasperante paradoja (o, mejor dicho, aporía) de la individualidad al completo. Pregunten a quien quieran lo que significa ser un individuo y la respuesta que obtendrán —tanto si viene de boca de un filósofo como de una persona a la que nunca le haya importado (y ni siquiera haya oído) cómo se ganan la vida los filósofos— será bastante similar: ser un individuo significa ser *diferente a* todos los demás.

Puede que, en alguna ocasión, reverbere en esa respuesta un eco lejano de la forma en que Dios se presentó a sí mismo ante Moisés: ser un individuo significa que «yo soy quien soy», es decir, un ser único, una criatura irrepetible hecha (o, como en el caso de Dios, hecha a sí misma) de esa forma peculiar; tan completamente singular que la singularidad de ese yo no puede describirse con palabras que puedan tener más de un referente.

El problema, sin embargo, es que son esos mismos «otros» de los que uno no puede evitar diferir los que empujan, presionan y obligan a uno a diferir. Es esa compañía llamada «sociedad» y de la que usted no es más que uno entre muchos miembros, es ese gran número de personas (conocidas o no) que le rodean, el que espera que usted y todos los demás a los que usted conoce personalmente o de oídas proporcionen pruebas fehacientes de que es un «individuo», de que ha sido hecho (o se ha hecho a sí mismo) «a diferencia de los demás». Curiosamente, en lo que a la obediencia a esa obligación de discrepar y de diferir respecta, nadie se atreve a discrepar ni a diferir.

En una sociedad de individuos, todos *deben* ser individuos; en ese sentido, al menos, los miembros de dicha sociedad son cualquier cosa menos individuales, distintos o únicos. Todo lo contrario: son asombrosamente *parecidos*, ya que deben seguir la misma estrategia vital y utilizar señas compartidas (comúnmente reconocibles y legibles) para convencer a otras personas de que así lo hacen. En lo que a la cuestión de la individualidad concierne, no existe posibilidad de elección individual. No hay ningún dilema del tipo «ser o no ser» que haya que resolver en ese sentido.

Paradójicamente, la «individualidad» está relacionada con el «espíritu de la masa» ya que se trata de una exigencia cuya observancia está vigilada por el colectivo.

Ser un individuo significa ser *como* todos los demás del grupo (en realidad, *idéntico a* todos los demás). En esas circunstancias, cuando la individualidad es un «deber universal» y un problema de todos, la única acción que haría a alguien diferente y auténticamente individual sería que intentase —ante el desconcierto general— *no ser* un individuo, suponiendo, claro está, que alguien pueda lograr tal gesta y que se resigne a enfrentarse a sus (muy desagradables) consecuencias…

¡He aquí un dilema inconcebible donde los haya! No es de extrañar, pues, que semejante necesidad de individualidad nos tenga ocupados todo el día y despiertos durante la noche… No es sólo un dilema inconcebible: no se trata únicamente de una contradicción *lógica*. No estamos simplemente ante un terreno privado y de preocupación exclusiva de los filósofos, famosos por estar siempre enzarzados en toda clase de incompatibilidades y de temas absurdos con los que aquellos de nosotros menos dispuestos hacia lo filosófico no tenemos el más mínimo problema, ya que suelen pasar prácticamente inadvertidos para nosotros, y cuando no lo hacen, no suelen preocuparnos en absoluto. El dilema en cuestión constituye una tarea del todo *práctica* cuya realización llena nuestra vida, por así decirlo, desde que nacemos hasta que morimos. En una sociedad de individuos —nuestra «sociedad individualizada»—, todos estamos obligados a ser eso, individuos (y, de hecho, es algo en lo que ponemos un gran esfuerzo y que ansiamos de verdad).

Dado que ser un individuo se traduce habitualmente por «ser distinto a los demás» y dado que es a un «yo», a mí mismo, a quien se apela y de quien se espera que destaque por separado y por su cuenta, la tarea se antoja intrínsecamente autorreferencial. No parece que tengamos más remedio que buscar alguna pista sobre cómo

aventurarnos en las profundidades cada vez más hondas de nuestro «interior», que se nos aparece como el nicho más privado y protegido del, por lo demás, atiborrado y ruidoso (cual bazar) mundo de la experiencia. Yo busco mi «verdadero yo» al que supongo oculto en las oscuridades de mi ser *inmaculado*, indemne (impoluto, irreprimido, sin deformar) ante las presiones externas. Interpreto el ideal de la «individualidad» como *autenticidad*, como «ser fiel a mí mismo», ser «mi yo real». Trato de llevar a cabo una especie de «introspección fenomenológica» husserliana (aunque improvisada y de andar por casa) en mi verdadera e inadulterada «subjetividad», auténticamente «trascendental», a través de un angustioso esfuerzo de «reducción fenomenológica», es decir, «poniendo entre paréntesis», suspendiendo, extirpando y eliminando cualquier fragmento «extraño» que reconozca como importado del exterior.

Así que prestamos especial atención a los indicios más íntimos de nuestras emociones y sentimientos, lo cual parece un modo sensato de proceder, puesto que los sentimientos, a diferencia de la razón —desapegada y universalmente compartida o, cuando menos, «compartible»— son míos y sólo míos, no «impersonales». Como resulta imposible comunicarlos (de manera completa, al menos, o sea, a plena satisfacción nuestra y de nuestros oyentes) por medio de un lenguaje «objetivo» y como no pueden ser compartidos de manera íntegra con otras personas, parecen constituir un hábitat natural para todo lo verdaderamente privado e individual. Inherentemente subjetivos como son, los sentimientos son el epítome mismo de la «singularidad».

Aguzamos diligentemente el oído para escuchar las voces del «interior» y, aun así, casi nunca estamos plena y verdaderamente convencidos (más allá de toda duda

razonable) de que no las hayamos oído mal o de que no hayamos oído lo suficiente de ellas como para decidimos a dictar un veredicto. Claro está, necesitamos que alguien nos ayude a interpretar lo que oímos, aunque sólo sea para confirmarnos que nuestras conjeturas se tienen en pie. Querer es poder y la demanda no tarda en venir acompañada de la oferta. En nuestra sociedad de individuos que buscan con desesperación su individualidad, no escasean los ayudantes certificados y/o autoproclamados que (por un precio justo, por supuesto) estarán más que dispuestos a guiarnos en nuestro viaje a las oscuras mazmorras de nuestras almas, donde supuestamente permanece prisionero nuestro auténtico yo y de donde pugna por salir y abrirse paso hacia la luz.

Pero nuestros problemas no terminan cuando damos con tales ayudantes y contratamos (y pagamos) sus servicios; si acaso, parecen más bien hacerse aún mayores y más preocupantes. Charles Guignon resumía en un libro reciente las alegrías y las penas de esos *tours* guiados de autodescubrimiento:

> Los programas pensados para ayudar a las personas a entrar en contacto con su auténtico yo, motivados supuestamente por unos ideales emancipadores, suelen tener el efecto de presionarlas para que acaben pensando de tal forma que se confirme la ideología de los fundadores del programa. De resultas de ello, muchos de quienes empiezan pensando que su vida está vacía o falta de rumbo acaban, o bien perdidos en el modo de pensar de un programa determinado, o bien con la sensación de no ser «nunca suficientemente buenos» hagan lo que hagan[12].

Lo más habitual es que el viaje de autodescubrimiento se quede en una mera feria global de comercio al por mayor de recetas de individualidad («no hallará otra mejor») donde todos los kits de automontaje expuestos en los escaparates son de fabricación industrial, producidos en masa conforme a la última moda en diseño. Ocurre entonces que, para mayor exasperación nuestra, los elementos menos comunes —los auténticamente individuales— de nuestro yo sólo pueden ver reconocido su valor tras su conversión a la moneda más común y ampliamente utilizada en el momento presente.

En resumidas cuentas, como acto de emancipación y autoafirmación personales, la individualidad parece afectada por una *aporía* connatural a ella: una contradicción *insoluble*. Necesita que la sociedad actúe tanto de cuna como de destino suyos. Quienquiera que busque su propia individualidad olvidando, desestimando o minimizando esa pura y sombría verdad, está condenándose a sufrir una gran frustración. *La individualidad es una tarea que la propia sociedad de individuos fija para sus miembros*, pero en forma de tarea individual, que, por consecuencia, ha de ser llevada a cabo individualmente (por individuos en uso de sus recursos individuales). Se trata, sin embargo, de una tarea contradictoria y contraproducente: en el fondo, imposible de realizar.

No obstante, la sociedad de individuos no sólo proporciona a sus miembros el reto de la individualidad, sino también el medio para vivir con esa imposibilidad (o para, dicho de otro modo, pasar por alto la «irrealizabilidad» irremediable de la tarea aun cuando el recuento de intentos fallidos de llevarla a cabo no deja de crecer y se hace cada vez más abultado).

El término «individuo» apareció en la conciencia de la sociedad (occidental) en el siglo XVII, en el umbral de la era

moderna. Representaba una tarea, si bien el nombre que se le dio en un primer momento no sugería inmediatamente que así fuera: derivado del latín, evocaba sobre todo (como el «á-tomo» de los griegos) el atributo de la *indivisibilidad*. Hacía simplemente referencia al hecho, bastante trivial, de que si dividimos de manera sucesiva el conjunto de la población humana en partes constitutivas cada vez más pequeñas, nos resulta imposible ir más allá de cada persona considerada por separado: el ser humano es la unidad más pequeña a la que puede atribuirse la cualidad de «humanidad», de igual forma que el átomo de oxígeno es la unidad más reducida a la que se pueden atribuir las propiedades químicas de ese elemento químico concreto. Por sí mismo, el nombre no estipulaba la *singularidad* de su portador (a fin de cuentas, los átomos de un mismo elemento son indistinguibles entre sí). El rasgo de la «singularidad» o del «ser diferente a otros» (*l'ipséité*, según Paul Ricoeur) manteniéndose reconociblemente igual a lo largo del tiempo (*la mêmeté*, según Ricoeur) debió de añadirse al campo semántico del término como una idea posterior: a partir de la interpretación y la reflexión en tomo a los contextos en los que se establecieron y a los que se circunscribieron sus usos *sociales*.

Esos añadidos se produjeron después, pero, nada más llegar, ocuparon y colonizaron todo el espacio semántico del término, marginando (cuando no desterrando por completo) a sus anteriores residentes. Cuando hoy oímos la palabra «individuo», casi nunca se nos ocurre pensar en «indivisibilidad». Muy al contrario, el «individuo» (al igual que el átomo de la química física) designa una estructura compleja y heterogénea con elementos eminentemente separables y reunidos en una unión precaria y bastante frágil (gracias a una combinación de gravitación y de repulsión, de fuerzas centrípetas y centrífugas) dentro de un

equilibrio dinámico, cambiante y perpetuamente vulnerable. El énfasis recae principalmente en la independencia de ese todo complejo y en la tarea de mitigar los choques recurrentes entre elementos heterónomos y de aportar cierta armonía a su desconcertante variedad. También se enfatiza la necesidad de cumplir con esa tarea *dentro* del todo mencionado y con las herramientas de las que disponga *internamente*. Hoy en día, la «individualidad» representa, sobre todo, la *autonomía* de la persona, que, a su vez, es vista al mismo tiempo como el derecho y el deber de esta. Antes que ninguna otra cosa, la afirmación «soy un individuo» significa que yo soy el único responsable de mis virtudes y de mis fallos, y que es tarea *mía* cultivar las primeras y arrepentirme de los segundos y ponerles remedio.

En tanto *tarea*, la individualidad es el producto final de una transformación *social* disfrazada de descubrimiento *personal*. En una fase temprana de esa transformación, el joven Karl Marx observó en uno de sus trabajos de secundaria que cuando se pone el sol universal, las polillas acuden en busca de una lámpara doméstica. En realidad, el atractivo de las bombillas domésticas subió a medida que fue oscureciendo el mundo exterior. El auge de la individualidad marcó el debilitamiento (desmoronamiento o desgarramiento) progresivo de la densa malla de lazos sociales que envolvía con firmeza la totalidad de las actividades de la vida. Señaló la pérdida de poder (y/o de interés) de la comunidad para regular con normas la vida de sus miembros. Más concretamente, dejó a las claras que, habiendo cesado de ser *an sich* (en términos hegelianos) o *zuhanden* (parafraseando a Heidegger), la comunidad había perdido su anterior capacidad para llevar a cabo esa regulación de manera rutinaria, natural y desafectada, y perdida tal capacidad, sacó a la luz la cuestión de cómo

conformar y coordinar las acciones humanas presentándola como un *problema*, como un tema sobre el que reflexionar y preocuparse, y como un objeto de elección, decisión y esfuerzo decidido. Cada vez fueron menos las rutinas diarias que se mantuvieron tan indiscutidas y evidentes: el mundo de la vida cotidiana fue perdiendo su obviedad y la «transparencia» de la que había gozado en el pasado, cuando los itinerarios vitales carecían de encrucijadas y sus caminos estaban despejados, sin obstáculos que esquivar, negociar o apartar a un lado.

Los almadieros que transportan flotando río abajo los troncos talados siguen la corriente; no necesitan brújula (a diferencia de los marineros en alta mar, que no pueden hacer nada sin una). Los almadieros se dejan llevar a lo largo del curso del río, ayudándose de vez en cuando durante la marcha de un remo o una pértiga para alejar la almadía o balsa de las rocas y de los rápidos, y mantenerla alejada de los bancos de arena y las orillas pedregosas. Los marineros, sin embargo, estarían perdidos si tuvieran que fiar su trayecto al capricho de los vientos y las corrientes cambiantes. No pueden evitar *hacerse cargo* de los movimientos del barco; tienen que decidir a dónde ir y eso les obliga a tener una brújula que les indique cuándo y hacia dónde virar para llegar hasta allí.

La idea del «individuo» construido a sí mismo fue el equivalente de la brújula cuando los navegantes modernos ocuparon el lugar de los almadieros premodernos. En plena retirada de la comunidad y con su sistema inmunitario —diseñado originalmente para evitar que aquella se contaminara de problemas— convertido cada vez más en un problema por sí mismo, ya no era posible permanecer sordos y ciegos a la *elección* de un rumbo y a la *necesidad* de

mantenerlo. El «así son las cosas» se convirtió en el «así hay que hacer las cosas». La sociedad («comunidad *imaginada*» que reemplazó a la comunidad de verdad, a la que ocultó de nuestra vista con su luz deslumbrante, o entorno social que no necesitaba y no habría resistido el uso de la imaginación para el autoexamen) representaba esa nueva *necesidad* (sin elección) como *derecho* humano que había costado mucho conquistar.

A diferencia de la «comunidad» (un todo al que se le dio ese nombre retrospectivamente, en el momento mismo en que un nuevo escenario, con el nombre de «sociedad», se afanaba por ocupar el vacío normativo dejado por la retirada de aquel), los nuevos poderes normativos («sociales», que no «comunales») se limitaron, en general, al ordenamiento del espacio social que podía ser abarcado exclusivamente con ayuda de la imaginación. Fuera de su ámbito se quedó el terreno de las relaciones interpersonales, el microespacio de la proximidad y del cara a cara. Dentro de ese microespacio, pudieron desplegarse libremente a partir de entonces herramientas que se habían mostrado utilizables y eficaces hasta ese momento en la interacción personal, aunque dedicadas ahora a la actividad conocida como «socializar», es decir, a las interacciones humanas cotidianas, al establecimiento y la revocación de compromisos y lazos entre las personas, y a la elección de una estrategia para llevar a cabo todas esas tareas.

En este terreno del cara a cara, la individualidad se afirma y se renegocia cada día a través de una actividad de interacción continua. Ser un «individuo» significa aceptar una responsabilidad inalienable por el curso y las consecuencias de la interacción. Dicha responsabilidad no puede ser seriamente contemplada a menos que se suponga que los actores tienen derecho a elegir de manera libre su modo de proceder. Puede que el «libre albedrío» sea una

ficción (como bien han defendido infatigablemente los sociólogos desde el nacimiento de su disciplina), pero la presuposición del derecho a elegir libremente transforma esa ficción en la realidad del *Lebenswelt*, en un «hecho social» durkheimiano, «real» en tamo que ejerce una abrumadora presión que viene acompañada de sanciones irresistibles; una presión que no puede ser impunemente discutida ni se puede desear simplemente que desaparezca (ni, aún menos, puede ser ignorada ni se le puede oponer resistencia). Sea libre o no la elección individual, el elegir libremente y el definir toda acción como el resultado del libre albedrío son un precepto que no está sujeto en ningún caso a la elección de cada persona. En la sociedad de individuos, todos y cada uno de nosotros somos individuos *de iure*, es decir, por ley (de la escrita, pero también de la que no está escrita, que no es menos poderosa por ello), por la presión difusa pero aun así continua, apabullante e irresistible del «hecho social».

Aunque el derecho y el deber del libre albedrío son premisas tácitas y/o reconocidas de la individualidad, no bastan para garantizar que el *derecho* de la libertad de elección pueda ser utilizado y que, por tanto, la práctica de la individualidad se corresponda con el modelo que el *deber* del libre albedrío exige. La práctica de la libertad de elección está fuera del alcance de muchos hombres y mujeres la mayor parte del tiempo (como también lo está para otros muchos y otras muchas en algunas ocasiones o en un gran número de ellas).

Jeremy Seabrook describe gráficamente el sufrimiento de los pobres del mundo, a menudo desahuciados de su tierra en nuestros días y obligados a buscarse la vida en los suburbios (en rápida expansión) de la megalópolis más cercana: «La pobreza global huye, no porque la persiga la

riqueza, sino porque ha sido expulsada de un campo agotado y transformado».

> La tierra que cultivaban, adicta al fertilizante y al pesticida, ya no produce un excedente que vender en el mercado. El agua está contaminada, los canales de riego están encenagados, el agua de los pozos está envenenada y no es potable […] El Estado les quitó el terreno y ha construido en él un centro turístico costero o un campo de golf, o, presionado por los planes de ajuste estructural, lo ha dedicado a la exportación de más productos agrícolas […] No se habían reparado los edificios de las escuelas. Se había cerrado el ambulatorio. Los bosques —de donde la gente siempre había recogido combustible, fruta y bambú con el que reparaban sus casas— se habían convertido en zonas prohibidas, vigiladas por hombres vestidos con el uniforme de alguna compañía semimilitar privada[13].

Los protagonistas del relato de Seabrook se encuentran exiliados en el extremo final de la escala de las posiciones que ocupan los seres humanos en nuestra cada vez más individualizada sociedad. Son la «infraclase global» que «ha acudido con sus hatillos a cuestas a las inhóspitas ciudades de Asia, África y América Latina» y que, por ello y por fortuna para nuestras conciencias, se mantiene a una distancia psicológicamente segura de nuestro pensamiento (suficientemente preocupado como ya está con el tráfico nocturno de solicitantes de asilo hasta nuestras costas) y de nuestras cámaras de televisión (centradas en los aguerridos policías que realizan redadas contra los «ilegales» y los «sin papeles» y que los transportan a los campamentos de refugiados más próximos). Son la escoria, los residuos y los

marginados del progreso económico y del libre comercio global, comercio globalizado que, mientras que en uno de sus extremos (el nuestro) sedimenta los placeres de una riqueza inaudita, vierte en el otro una pobreza y una humillación inenarrables, al tiempo que esparce miedos y espantosas premoniciones a lo largo y ancho del espectro comprendido entre uno y otro. Si se les pidiera a esas personas que relatasen los progresos de su «individualización» o que reflexionaran sobre ella a modo de deber o tarea, probablemente se tomarían esa petición como una broma cruel y de mal gusto. Si intentaran comprender lo que significa el extraño término «individualidad», difícilmente podrían adscribirlo a nada en su experiencia vital que no fuera la agonía de la soledad, el abandono, la ausencia de un hogar, la hostilidad de los vecinos, la desaparición de amigos en los que se puede confiar y con cuya ayuda se puede contar, y la prohibición de entrada en lugares que a otros seres humanos se les permite recorrer, admirar y disfrutar a su voluntad.

Es cierto que para la mayoría de nosotros todas esas personas son como fantasmas del espacio exterior. Su suerte no es una posibilidad que nos aguarde justo a la vuelta de la esquina; no es algo que esté previsto en el recorrido de nuestros propios itinerarios de vida. Eso no significa, sin embargo, que las dificultades de los marginados no estén relacionadas con la situación de los afortunados que han logrado eludir la suerte de aquellos. La «infraclase global» podría considerarse un desecho producido por una solución saturada de sustancias solubles de las que aquella no es más que una condensación sólida. La mencionada solución es la «sociedad individualizada» a la que todos pertenecemos; las sustancias solubles en cuestión son los obstáculos acumulados a lo largo del camino que va de la individualidad *de iure* a la individualidad *de facto*, y el

catalizador que provoca la sedimentación es el precepto de la individualización dirigido a todos nosotros y que a todos nos vincula.

Cada miembro de la sociedad individualizada encuentra determinados obstáculos en su camino hacia la individualidad *de facto*. Esta no es fácil de alcanzar y aún menos de preservar; entre la rápida sucesión de los símbolos de identidad más comúnmente empleados y la inestabilidad endémica de las opciones recomendadas, la búsqueda de la individualidad constituye una lucha vitalicia. Actualmente, todos somos la Alicia a la que Lewis Carroll advertía que «lo que es aquí, como ves, hace falta correr todo cuanto una pueda para permanecer en el mismo sitio. Si se quiere llegar a otra parte hay que correr por lo menos dos veces más rápido». La búsqueda de una individualidad esquiva deja poco tiempo para nada más. Siempre hay nuevos símbolos de distinción en oferta que prometen llevarnos hasta nuestro objetivo y convencer a todo el que se encuentre con nosotros por la calle o visite nuestro hogar de que, en realidad, ya lo hemos alcanzado, pero estas nuevas marcas invalidan aquellas otras que prometían conseguir lo mismo apenas un mes o un día antes. En la caza de la individualidad, no hay momento para un respiro.

Los dilemas y las incertidumbres que las sociedades diseñan para sus miembros suelen venir acompañados de estrategias y herramientas para su resolución socialmente respaldadas y recomendadas. El consumismo es una de esas respuestas a «cómo afrontar» el reto planteado por la sociedad de individuos. La lógica del consumismo va encaminada a satisfacer las necesidades de los hombres y las mujeres que se esfuerzan por construir, preservar y renovar su individualidad, y, más concretamente, a que puedan

afrontar la ya mencionada aporía de la individualidad. Puede que hubiera sido sencillo (aunque en absoluto cómodo y mucho menos seguro) manifestar la singularidad de cada uno en una sociedad de pautas rígidas y rutinas monótonas, pero en ningún caso puede serlo en una sociedad que obliga a todos y cada uno de sus miembros a ser únicos; en una curiosa inversión de las reglas pragmáticas, ahora se espera que sea el seguimiento de la norma *generalmente* obedecida el que satisfaga la demanda de *individualidad*. La conformidad, antaño acusada de reprimir la individualidad humana, queda así proclamada como mejor amiga del individuo (la única amiga, de hecho, en la que este puede confiar).

El funcionamiento del mercado de consumo desafía la lógica, pero no la lógica de la inherentemente aporética lucha por la individualidad. Un anuncio como «Sé tú mismo, bebe Pepsi» recuerda esa aporía con una franqueza que la mayoría de consumidores potenciales del producto agradecerán y por la que se sentirán agradecidos. La lucha por la *singularidad* se ha convertido actualmente en el principal motor tanto de la producción *en masa* como del consumo *de masas*. Pero para poner ese anhelo de singularidad al servicio de un mercado de consumo de masas (y viceversa), una economía de consumo debe ser también una economía de objetos que envejecen con rapidez (caracterizada por una obsolescencia casi inmediata y por una vertiginosa rotación), así como de exceso y de despilfarro. La singularidad viene hoy señalada y medida por la diferencia entre lo «actualizado» y lo «pasado de fecha», o, para ser más precisos, entre los artículos de consumo del día y los de ayer, por muy «actualizados» que estos últimos continúen estando y que, por consiguiente, no hayan sido aún retirados de las estanterías de las tiendas, El éxito y el fracaso en la búsqueda de la singularidad depende de la

velocidad de los corredores, de su agilidad a la hora de librarse sin demora de cosas que han quedado relegadas de la primera división, aun cuando los diseñadores de nuevos y mejorados productos de consumo siempre están dispuestos a prometer una segunda oportunidad a los infortunados competidores que quedaron eliminados en la carrera anterior.

En uno de esos típicos consejos que se dan a los muchos que quieren (más que nada en este mundo) mantenerse uno o dos pasos por delante de los demás, un comentarista sobre moda avisa desde el *Observer* a los jugadores de esa primera división que, «si aún no han podido gastarse un dineral» en una alfombra de Marni, en un sofá de Capellini, en un papel pintado de Ralph Lauren o en unas copas de vino de John Rocha, «¡no se desesperen!». Clements Ribeiro, un dúo de diseñadores afincados en Londres, han creado una «colección para su hogar» que incluye, entre otras cosas, una alfombra de 199 libras, un «biombo de madera rematado en un borde superior ondulado» de 499 y una «silla de ultimísima tendencia» por 949[14]. Se trata, sin lugar a dudas, de una oferta dirigida a quienes no andan cortos de efectivo ni de tarjetas de crédito. Buenas noticias, pues, para las personas que disponen de holgado crédito bancario; malas, sin embargo, para todas las demás: estas rondan peligrosamente el precipicio de verse degradadas a la categoría sobrante de los «consumidores fallidos» y absorbidas por el agujero negro de la «infraclase».

Los transbordadores que comunican la orilla del «individuo *de iure*» con la del «individuo *de facto*» cobran tarifas elevadas por el pasaje, y no olvidemos que se precisa aún de más dinero para pagar el alquiler de un lugar en el que acampar al otro lado. Cuando dicho servicio corre a cargo de los mercados de consumo, la urgencia y el ímpetu con el que se participa en la maratón de la búsqueda de la

individualidad se deben al terror de vernos atrapados, absorbidos y devorados por la multitud de corredores que oímos resoplar a nuestras espaldas. Pero para incorporarse a la carrera o para seguir en ella, primero hay que comprarse las «zapatillas especiales para la maratón» que —¡oh, sorpresa!— el resto de corredores llevan ya calzadas o se han propuesto como obligación obtener. Ser un individuo en la sociedad de individuos cuesta dinero, mucho dinero: la carrera por la individualización tiene el acceso restringido y polariza a aquellas personas que cuentan con las credenciales necesarias para entrar en ella de las que no. Como en los sucesivos capítulos del programa *Gran hermano*, las filas de los eliminados no dejan de aumentar.

No es de extrañar, pues, que la individualización tenga sus detractores y sus descontentos. Paralela a la producción de consumidores felices corre otra, menos publicitada pero no menos eficiente, de descalificados tanto del festín de los consumidores como, al mismo tiempo, de la carrera por la individualización.

Toda sociedad individualmente considerada (aunque en un planeta que se globaliza con rapidez, si decimos que hablamos de cada una de nuestras sociedades «individualmente consideradas», no debemos tomárnoslo muy al pie de la letra) está afectada, hasta la más próspera. Richard Rorty, reflexionando sobre la reciente transformación de la sociedad estadounidense, sugiere que al «aburguesamiento del proletariado» le ha sucedido allí la «proletarización de la burguesía», debido a que los ingresos de un número creciente de familias de clase media apenas dan para «una humillante y precaria existencia», acuciada además «por el temor a rebajas salariales y de plantilla, y a las desastrosas consecuencias de una baja por enfermedad, aun de las más breves»[15]. Pero la polarización inducida por la privatización y la individualización forzosas de las

actividades vitales tiene también dimensiones planetarias. Las oportunidades para cruzar el espacio que separa la individualidad *de iure* de la que es *de facto* están distribuidas de manera sensiblemente desigual entre unos rincones del globo y otros. Las vacas europeas están en mejor situación que la mitad de la población humana mundial debido a que los gobiernos del Occidente rico gastan 350 000 millones de dólares anuales en subvencionar su agricultura. Londres ocupa una superficie de 1500 kilómetros cuadrados, pero, según cálculos del International Institute for Environment and Development (Instituto Internacional para el Medio Ambiente y el Desarrollo), debe utilizar un territorio equivalente más o menos a la totalidad del terreno útil en Gran Bretaña para abastecer el consumo de sus habitantes y para almacenar los residuos que producen[16]. El urbanita norteamericano medio usa 4,7 hectáreas de terreno para su sustento, mientras que un habitante urbano medio de la India debe conformarse con sólo 0,4 hectáreas. Cuanto mejor es su calidad de vida, mayor es la «huella ecológica» que una ciudad deja en el planeta que todos compartimos. Londres necesita un territorio 120 veces más extenso que el que ocupa la propia ciudad, mientras que Vancouver, por ejemplo, clasificada en primer lugar por su calidad de vida, no podría mantenerla sin un *Lebensraum* 180 veces mayor que ella misma.

La polarización ha ido ya demasiado lejos como para que sea aún factible aumentar la calidad de vida de la población de todo el planeta hasta equipararla a la de los países más favorecidos de Occidente. John Reader señala que: «Si todos los habitantes de la Tierra vivieran con el mismo nivel de confort que el ciudadano norteamericano medio, necesitaríamos no uno, sino tres planetas para mantenerlos»[17]. No parece probable que podamos hallar

otros dos planetas además del que tenemos, por lo que tampoco es posible igualar «por arriba» las oportunidades de los habitantes del planeta dentro del marco de la sociedad individualizada.

Así pues, la individualidad continúa siendo un *privilegio* y, probablemente, lo continuará siendo durante bastante tiempo. Es un privilegio dentro de cada sociedad cuasiautónoma, donde se juega a la autoafirmación escindiendo a los consumidores «emancipados», hechos y derechos (aquellos que se esfuerzan por componer y recomponer sus individualidades únicas a partir de las «ediciones limitadas» de los últimos diseños de la alta costura), de la masa anónima de aquellos que están «atrapados» y «fijos» en su identidad (una identidad sin alternativa, sin preguntas previas, asignada o impuesta, pero, en cualquier caso, «sobredeterminada»). Y también es un privilegio a escala planetaria, en un planeta dividido en enclaves dentro de los cuales una serie de redes —que proporcionan fáciles conexiones de entrada (aunque frágiles y superficiales) y desconexiones instantáneas con sólo solicitarlas y pulsando una simple tecla— están sustituyendo a los densos tejidos de vínculos anteriores que habían sido urdidos a partir de una serie de derechos y deberes arraigados e innegociables, y a las grandes extensiones de territorio en las que el advenimiento de la individualidad se vive más como un presagio de la desaparición de las redes de seguridad tradicionales que de la libertad de movimiento y de elección.

La perspectiva de extender el modo de vida del que disfrutan los enclaves privilegiados hasta abarcar la totalidad del planeta es, por los motivos expuestos antes, del todo irreal. La forma consumista que ha adoptado la actual «emancipación hacia la individualidad» parece mostrarse singularmente resistente a esa clase de

extensión; cabe preguntarse hasta qué punto la exclusión a la que se ven abocados muchos con respecto a la individualidad no es el *sine qua non* de la individualidad de unos pocos, es decir, si la individualidad (en su expresión actual) no *puede ser* más que un privilegio.

Podría esperarse, entonces, que para los muchos cuyas oportunidades de subirse al vagón de cola de la individualización son, a lo sumo, lejanas (y, las más de las veces, inexistentes) la oposición con uñas y dientes frente a esa «individualidad» y frente a todo lo que representa resulte no sólo una opción más razonable, sino incluso una consecuencia «natural» de su difícil situación. El «fundamentalismo» —*optar por* aferrarse a la identidad heredada y/o adscrita— es un vástago natural y legítimo de una individualización que se impone a escala planetaria. En palabras de William T. Cavanaugh, «las creencias de los Jim Jones[18] y los Osama Bin Laden de todo el mundo constituyen una parte significativa del problema de la violencia en el siglo XXI. Igualmente significativo, al menos, es el celo evangélico con el que se ofrecen (o se imponen) el “libre comercio”, la democracia liberal y la hegemonía estadounidense a un mundo hambriento»[19].

La identidad por la mera identidad es un tanto arriesgada… Al menos, eso es lo que probablemente diría Charles Clarke si en la próxima remodelación del gabinete dejase el Ministerio de Educación para pasar a ocupar un Ministerio de Identidad. Eso fue lo que declaró con respecto a la educación, queriendo decir con ello (como mordazmente apreció Richard Ingram) que «el propósito esencial de las escuelas y las universidades es el de hacer aumentar el crecimiento económico y ayudarnos a competir con nuestros socios europeos», y, por consiguiente (deberíamos añadir),

ayudar al gobierno a ganar las elecciones siguientes. La historia antigua, la música, la filosofía y otras cosas por el estilo que se reclaman contribuidoras a la mejora del desarrollo personal más que de la ventaja comercial y política, difícilmente pueden sumar nada a las cifras de crecimiento y a los índices de competitividad. En un mundo de corte empresarial y práctico como este —un mundo en el que se busca el beneficio inmediato, la gestión controlada de las crisis y la limitación de daños—, todo aquello que no pueda demostrar su valía instrumental es «un tanto arriesgado».

El profesorado (académico o no) secundaría probablemente la mofa y el desdén con el que Richard Ingram comentaba la postura prosaica y mezquina de Clarke. Muchos profesores, quizás la mayoría, insistirían en que precisamente cuando se hace «porque sí, sin más», es cuando mejor es la educación y que cualquier propuesta para que se haga por algún otro motivo no haría más que degradarla. Pero a pesar de la elevada probabilidad de que los maestros compartan el desprecio de Ingram hacia la educación concebida como herramienta, es harto improbable que una mayoría de su alumnado se una a ellos en ese sentimiento. Para la mayor parte de sus estudiantes, la educación es, antes que nada, una puerta de entrada a un puesto de trabajo y cuanto más amplia sea y más llamativos resulten los premios que se vislumbran al final de tan largo esfuerzo, mejor. Como Karl Marx probablemente habría opinado (y aquí adaptamos su observación de mucho tiempo atrás a la actual era de «política de la vida»), ellos hacen su vida (como nosotros la nuestra) y, con ello, su (y nuestra) historia compartida, pero no bajo un complejo de circunstancias elegidas por ellos (ni tampoco por nosotros). Y en lo tocante a los usos de la educación, son esas circunstancias las que tienen la última palabra.

El sentido de la educación no es el único caso en el que las impresiones de las «clases que enseñan» (o, en general, «cultas») y las «clases enseñadas» (llamadas de modo intermitente «el pueblo» o «las masas») divergen. Y tampoco es de extrañar, a juzgar por la diferencia entre los marcos en los que discurren sus vidas respectivas, así como entre las respectivas experiencias vitales sobre las que reflexionan (cuando lo hacen). Marx, un hombre de teoría, tendría hoy múltiples ocasiones en las que quejarse de la inhabilitadora fisura existente entre teoría y práctica, mientras que Lenin, su autoproclamado discípulo y hombre de práctica, dispondría de numerosas oportunidades en las que censurar a la *intelligentsia* por su embrutecedor y vergonzoso desapego respecto a «las masas». El discurso de la identidad y la realidad de las guerras de reconocimiento identitario proporcionaría sin duda una ocasión manifiesta para tales quejas.

Las clases cultas —que, en la actualidad, constituyen además el núcleo elocuente y autorreflexivo de la élite extraterritorial emergente— tienden a hablar extasiadas de la identidad. Sus miembros dedican el tiempo a componer, descomponer y recomponer sus identidades y no pueden menos que sentirse gratamente impresionados por la facilidad y el relativo bajo coste con el que realizan esa tarea a diario. Quienes escriben sobre cultura suelen hablar de «hibridación» para referirse a tal actividad y de «híbridos culturales» para describir a quienes la practican.

Liberadas de sus ataduras locales, las clases cultas viajan hoy con gran facilidad a través de las redes de las ciberconexiones y se preguntan por qué los demás no siguen su ejemplo, hasta el punto de que se indignan cuando parecen reacios a hacerlo. Pero, pese a toda esa perplejidad e indignación, quizás sea la circunstancia misma de que «los demás» *ni* sigan *ni puedan* seguir su ejemplo un

atractivo añadido de la «hibridez» que se suma a la satisfacción y la autoestima de quienes sí pueden adoptarla y la adoptan.

La hibridación consiste, en su forma más ostensible, en una *mezcla*, pero la función latente (y, quizás, crucial) que desempeña y que hace de ella un modo tan admirado y codiciado de estar-en-el-mundo es la de *separación*. La hibridación establece un corte entre los híbridos y todas y cada una de las demás líneas de progenie monocigótica. Ningún linaje puede reclamar derechos de propiedad exclusivos sobre el producto, ningún grupo de parentesco puede ejercer un control puntilloso y pernicioso sobre la observancia de una serie de criterios, y ningún descendiente tiene por qué sentirse obligado a jurar lealtad a su acervo tradicional hereditario. La «hibridación» es una declaración de autonomía o, más aún, de independencia con la esperanza de que venga acompañada de soberanía también en las prácticas. El hecho de que «los demás» se queden atrás, atrapados en sus genotipos monocigóticos, dota la declaración de aún mayor convicción y ayuda a que se sigan esas prácticas.

La imagen de una «cultura híbrida» confiere un barniz ideológico a la extraterritorialidad alcanzada o reclamada. Ilustra, esencialmente, la libertad —altamente preciada y ganada tras arduo esfuerzo— de entrar y salir libremente y sin autorización de los sitios en un mundo entrecruzado de vallas y cortado en pedazos de soberanía fijados territorialmente. Al igual que en las redes extraterritoriales y las «ciudades de ninguna parte» transitadas y habitadas por la nueva élite global, la «cultura híbrida» busca también su identidad en el hecho de *no pertenecer, en* la libertad de desafiar y hacer caso omiso de las fronteras que atan los movimientos y las posibilidades de elección de otras personas inferiores, de menor valía: los «lugareños». Los

«híbridos culturales» quieren sentirse *chez soi* en todas partes y estar así vacunados contra la venenosa bacteria de la domesticidad.

Esta idea dejaría totalmente desconcertados a los defensores del significado ortodoxo de «identidad». ¿Una identidad heterogénea (y efímera, volátil, incoherente y eminentemente mutable)? Las personas que se educaron en obras clásicas modernas de la identidad como las de Sartre o Ricoeur apuntarían de inmediato que esa noción supone un contrasentido. Para Sartre, la identidad era un proyecto que duraba toda la vida; para Ricoeur, constituía una combinación de *l'ipséité* (que presuponía *coherencia* y *consistencia*) y *la mêmeté* (que representaba la *continuidad*): precisamente, las dos cualidades que se rechazan de plano en la idea de la «identidad híbrida». Pero el significado ortodoxo fue confeccionado en su momento a medida del Estado-nación y de la construcción nacional, como también lo fue la autodefinición de las «clases cultas» y el papel social que entonces desempeñaban y/o reivindicaban, pero que ha sido ya casi abandonado por completo.

La idea de «identidad», dicho sea de paso, siempre se vio afectada por una contradicción interna: sugería una forma de distinción que tendía a extinguirse en el transcurso mismo de su proceso de afirmación y apuntaba hacia una uniformidad que sólo podía construirse si se compartían las diferencias…

La «identidad» se transforma de un *zuhanden* heideggeriano en un *vorhanden*; llama la atención (o, como diría Alfred Schütz, desplaza sobre ella el foco de la «relevancia temática») tanto si lo que se pone en entredicho es la individualidad como la pertenencia. Se enfrenta, pues, a una alternativa dual: ser útil al intento de lograr la emancipación individual o, del mismo modo, serlo al intento

de integrarse en un colectivo con la anulación de la idiosincrasia individual que ello conlleva. La búsqueda de identidad siempre se ve tensada en direcciones opuestas: se realiza bajo un fuego cruzado y sometida a la presión de dos fuerzas que se contravienen mutuamente. Toda identidad reclamada y/o ansiada se ve envuelta en un dilema (el de la identidad como *problema* frente a la identidad como *tarea*) y su lucha por emanciparse del mismo será siempre infructuosa. Navega entre los extremos de la individualidad intransigente y el sentimiento pleno de pertenencia a un colectivo; el primero de ellos es inalcanzable, pero el segundo succionará y tragará como un agujero negro todo aquello que flote en sus inmediaciones. Cuando se la escoge como destino, la identidad provoca inevitablemente movimientos de oscilación entre esas dos direcciones.

Por ello, la «identidad» reserva peligros potencialmente mortales tanto para la individualidad como para la colectividad, aunque ambas recurran a aquella como arma de autoafirmación. El camino hacia la identidad es una batalla continua y una lucha interminable entre el deseo de libertad y la necesidad de seguridad, agravada además por el miedo a la soledad y el terror a la incapacitación. De ahí que el resultado de las «guerras de identidad» tienda a no ser concluyente y que estas sean, muy probablemente, imposibles de ganar: la «causa de la identidad» continuará siendo el instrumento empleado en ellas aun cuando se la disfrace de objetivo de las mismas.

En las maniobras de la heterogénea (por global) élite ilustrada, la «hibridación» es un sustituto de las antiguas estrategias de «asimilación» ajustado a las modificadas circunstancias de la era moderna líquida y posjerárquica. Forma equipo con el «multiculturalismo» (una declaración de la *equivalencia* de las culturas y una postulación de su *igualdad*), del mismo modo que la estrategia de la

«asimilación» venía acompañada de la noción de evolución cultural y de una *jerarquía* de culturas. La modernidad líquida es «líquida» en tanto en cuanto también es posjerárquica. Los órdenes auténticos o postulados de superioridad/inferioridad, que antaño se suponían estructurados de un modo inequívoco conforme a la irrebatible lógica del progreso, se han desgastado y han desaparecido, mientras que los nuevos son demasiado fluidos y efímeros como para solidificarse en una forma reconocible y retenerla durante el tiempo suficiente para ser adoptados como marco de referencia seguro para la composición de la identidad. Como consecuencia, la «identidad» se ha convertido en algo que es, más que nada, autoatribuido y autoadscrito, producto de una serie de esfuerzos de los que corresponde únicamente a los individuos preocuparse: un producto —bien está reconocerlo— temporal y con una esperanza de vida no determinada, pero probablemente corta.

Dany-Robert Dufour sugería hace poco que todas las «grandes referencias» del pasado continúan estando disponibles para ser utilizadas hoy en día, pero que ninguna de ellas tiene suficiente autoridad sobre las demás como para imponerse entre los buscadores de referencias[20]. Confundidos y perdidos en un mar de proclamaciones de autoridad que compiten entre sí, sin que ninguna voz en particular se haga suficientemente alta o audible durante el tiempo necesario para destacar sobre la cacofonía y proporcionar un motivo importante, los habitantes de un mundo moderno líquido no son capaces de encontrar, por mucho que se lo propongan, un «enunciador colectivo creíble» (alguien que «sostenga en nuestro nombre lo que no podemos sostener cuando se nos deja solos» y que «nos asegure, frente al caos, una cierta permanencia de orígenes, fines y orden»[21]). Tienen que conformarse, en cambio, con

sustitutos muy poco fiables. Las tentadoras ofertas alternativas de autoridad (la notoriedad —en lugar de la regulación normativa—, las celebridades efímeras y los ídolos del momento, los igualmente volátiles temas de conversación de moda, sacados del silencio y la oscuridad más absolutos por un reflector o un micrófono en manos de un reportero televisivo, y que desaparecen del candelero y de los titulares con la misma rapidez fulminante) hacen las veces de señales de tráfico móviles en un mundo desprovisto de otras que sean permanentes.

En última instancia, la «hibridación» significa el movimiento hacia una identidad perpetuamente «por fijar» («imposible de fijar», en realidad). Sobre el inalcanzable horizonte del proceso (empeñado siempre en alejarse de nosotros por mucho que tratemos de acercarnos a él) plana una identidad definida exclusivamente por su distinción con respecto a todas las demás (a todas y cada una de las identidades nombradas, conocidas y reconocidas, y que, por esa razón, parecen ya fijadas). No obstante, la identidad de los «hibridadores» se mantiene irremisiblemente dependiente de las «demás». No cuenta con un modelo definido propio que seguir y emular. Funciona, más bien, como una planta de reprocesamiento y reciclaje: vive a crédito y se alimenta del material prestado. Sólo puede erigir/sostener su distinción gracias a un esfuerzo ininterrumpido e imparable de compensación de las limitaciones de un préstamo vinculándolo con más préstamos en un mismo paquete. La ausencia de un blanco preseleccionado puede compensarse únicamente con un exceso de marcadores culturales y con un esfuerzo constante por cubrir todas las apuestas y por mantener abiertas todas las opciones.

Del mismo modo que quienes están encaramados a las cimas supraculturales de la «hibridez» tachan las «culturas»

que definen los contextos de vida de «otras personas» de incondicionales, obstinadas e inquebrantables, de realidades «fijadoras» y «vinculantes», de totalidades autocontenidas, autosostenidas y autopropagadas, podemos decir que la «cultura híbrida» es *extracultural*, tanto programáticamente como en la práctica. Desafiando de forma abierta la tesis de la distinción social de Bourdieu, según la cual la superioridad depende de la rigurosidad con la que las preferencias y las elecciones culturales se mantienen circunscritas dentro de un ámbito muy concreto, la «cultura híbrida» se muestra manifiestamente *omnívora*: no se compromete, no es quisquillosa, no tiene prejuicios, está dispuesta y hasta arde en deseos de saborear todo lo que se le ofrece y de ingerir y digerir comidas de todas las cocinas.

Repito: la *imagen* de la «cultura híbrida» es un barniz ideológico con el que se recubre la extraterritorialidad adquirida o pretendida. Exenta de la soberanía de unidades políticas circunscritas a un territorio, la «cultura híbrida» —como las redes extraterritoriales pobladas por la élite global— busca su identidad en libertad lejos de las identidades adscritas e inertes, disfrutando de licencia para desafiar e ignorar los marcadores culturales, las etiquetas y los estigmas que circunscriben y limitan los movimientos y las decisiones del resto de mortales ligados a un lugar: los «lugareños».

Quienes practican y disfrutan esa nueva flexibilidad o «no fijación» del yo tienden a denominarla «libertad». Se podría decir, no obstante, que tener una identidad no fijada que está en vigor básicamente «hasta nuevo aviso» no es un estado de libertad, sino una forma de verse obligatoria e interminablemente reclutado para una guerra de liberación que jamás se acaba de ganar: una batalla que se libra día tras día, sin respiro, por *librarse de*, por *acabar con*, por

olvidar. Fue en el momento en que la «identidad» dejó de ser un legado engorroso (del que era imposible librarse) pero confortable (ya que nadie nos lo podía quitar), y dejó de ser un acto de adquisición de un compromiso permanente con algo previsto y que se esperaba que durase hasta la eternidad, y se convirtió, por contra, en una tarea vitalicia de unos individuos huérfanos (por la pérdida de unos legados inextricables) y privados de remansos de confianza creíbles, cuando debió de transformarse (como así hizo) en un intento siempre inconcluso de lavarse las manos de los compromisos pasados y de escapar a la amenaza de verse enredado en uno nuevo del que los demás estuvieran encantados de desentenderse (y del que, en realidad, lograran desentenderse). La libertad de estos buscadores de identidad guarda una gran afinidad con la de un ciclista: caerse es el castigo por dejar de pedalear y para mantener la posición vertical hay que seguir pedaleando. La necesidad de continuar trabajando sin descanso les pone en una situación apremiante sobre la que no tienen elección: la alternativa es demasiado sobrecogedora como para ser siquiera contemplada.

Yendo a la deriva de un episodio en otro, viviendo sucesivamente cada uno de ellos (ajeno a las consecuencias de estos y, aún más, al destino al que le llevarán), guiado por el anhelo de borrar la historia pasada más que por el deseo de dibujar el mapa del futuro, la identidad del actor está atrapada para siempre en el presente, negada como le es actualmente su significación duradera como fundamento del futuro. Esa identidad pugna por abarcar aquellas cosas «*sin las que* uno no puede estar ni puede ser visto» a día de hoy, aunque es plenamente consciente al mismo tiempo de que lo más probable es que esas mismas cosas acaben convirtiéndose en objetos «*con los que* uno no podrá estar ni podrá ser visto» mañana. El pasado de cada identidad está

sembrado de vertederos a los que se han ido arrojando diariamente y uno a uno los objetos anteayer indispensables y ayer convertidos en cargas engorrosas.

El único «núcleo identitario» que, con toda seguridad, surgirá no sólo indemne, sino probablemente también fortalecido, de todo este continuo cambio será el del *homo eligens*, el «hombre elector» (¡que no el «hombre que realmente ha elegido»!): un yo permanentemente impermanente, completamente incompleto, definidamente indefinido… y auténticamente inauténtico. De la empresa privada moderna líquida, Richard Sennett ha escrito lo siguiente: «Se destruyen o se abandonan negocios perfectamente viables, y se deja marchar a empleados capaces en lugar de recompensarlos, sencillamente porque la organización debe demostrar ante el mercado que es capaz de cambiar»[22]. Sustituyan «negocios» por «identidades», «empleados capaces» por «bienes y compañeros», y «organización» por «mi yo», y obtendrán un retrato fidedigno de la difícil situación que caracteriza al *homo eligens*.

El *homo eligens* y el mercado de artículos de consumo conviven en una perfecta simbiosis: ni el uno ni el otro verían la luz de un nuevo día si no contaran con el apoyo y el alimento que supone su compañía mutua. El mercado no sobreviviría si los consumidores se aferraran a las cosas. Por su propia supervivencia, no puede soportar a los clientes que se muestran comprometidos o leales a algo, o que, simplemente, mantienen una trayectoria coherente y cohesionada que se resiste a las distracciones y descarta los arranques aventureros (salvo, claro está, aquellos comprometidos con comprar y leales a las trayectorias que les llevan hasta los centros comerciales). El mercado recibiría un golpe mortal si el estatus de los individuos les aportara una sensación de seguridad, si sus logros y sus

objetos personales estuvieran a buen recaudo, si sus proyectos fuesen finitos y si el final de sus trabajosos esfuerzos estuviese a su alcance. El arte del *marketing* está dedicado a *impedir* que se cierren las opciones y se realicen los deseos. En contra de las apariencias y de las declaraciones oficiales (así como del sentido común, que se mantiene fiel a ambas), el énfasis recae no sobre la generación de nuevos deseos, sino sobre la extinción de los «antiguos» (léase: los de hace un momento) para dejar sitio para nuevas escapadas consumistas.

El horizonte ideal del *marketing* sería lograr que los deseos fueran *irrelevantes* con respecto a la conducta de los clientes potenciales. A fin de cuentas, los deseos tienen que ser cultivados (a menudo, a un alto coste) y cuando alcanzan su pleno desarrollo pierden toda (o gran parte de) su flexibilidad inicial, con lo que sólo sirven para usos específicos y (generalmente) demasiado limitados, inextensibles e intransferibles. Los deseos y los caprichos momentáneos, por el contrario, no requieren de incubación ni de preparación, por lo que pueden funcionar sin inversión alguna.

Los ciudadanos del mundo moderno líquido no precisan de mayores enseñanzas para explorar obsesivamente los comercios con la esperanza de hallar chapas identificativas ya preparadas, fáciles de consumir y públicamente legibles. Deambulan por los laberínticos pasillos de los centros comerciales impulsados y guiados por la esperanza semiconsciente de dar con la chapa o el símbolo identificativo preciso para ponerse al día, y por la aprensión lacerante a no haberse dado cuenta de que la chapa que hasta entonces habían llevado con orgullo ha podido pasar a convertirse en motivo de vergüenza. Como les guía la motivación de no agotarse nunca, a los directivos de los centros comerciales les basta con seguir el principio

descubierto por Percival Bartlebooth, uno de los protagonistas de la monumental novela de Georges Perec. *La vie mode d'emploi (La vida: instrucciones de uso)*, que es el de procurar que el último pedazo a la venta no encaje con el resto del rompecabezas identitario, de manera que su montaje tenga que volver a empezar una y otra vez desde el principio y cada *nuevo* inicio no pueda tener final. La vida de Bartlebooth terminó inacabada como el propio inquietante relato de Perec:

> Sentado ante el *puzzle*. Bartlebooth acaba de morir. Sobre el mantel, en algún lugar del cielo crepuscular de ese *puzzle* número cuatrocientos treinta y nueve, el hueco negro de la única pieza aún por colocar tiene la forma de una X casi perfecta. Pero lo irónico (aunque era ya de prever desde mucho antes) es que la pieza que el muerto sostiene entre los dedos tiene forma de W.[23]

Mientras los rompecabezas identitarios nos lleguen exclusivamente en forma de artículo de consumo y no puedan ser encontrados en ningún otro lugar que en los centros comerciales, el futuro del mercado (que no los futuros comercializados en el mercado) está asegurado…

Quienes, entre nosotros, han sido instruidos para saber mezclar cócteles identitarios y han sido educados para deleitarse saboreándolos (y que, además, son capaces de proveerse de todos los ingredientes actualmente recomendados —entiéndase «de moda»— para prepararlos) se sienten cómodos en la sociedad de consumidores. Después de todo, son consumidores como ellos los que hacen que esta sociedad sea lo que es: una sociedad de consumidores pensada y construida para su consumo. No ocurre lo mismo, sin embargo, con los demás componentes

de «nosotros, el pueblo», y que son esa parte restante que la nueva y reestructurada «empresa» (llamada ahora «nosotros, los consumidores» y liderada por una nueva dirección) ha apartado a un lado por superflua y a la que se ha negado a dar cabida. Privado del acceso a los exquisitos, raros y costosos extras necesarios para preparar los sabrosos cócteles actualmente de moda, ese resto (muy voluminoso, por cierto) no tiene prácticamente más remedio que beberse los brebajes identitarios tal y como le llegan: crudos, poco refinados e insípidos. Sería inútil y cruel reprochar a «ese resto» que ingiera bebidas que puedan resultar inferiores, ordinarias e indignas a ojos de los buenos conocedores y *gourmets* avezados en materia de cócteles. Nadie les ha pedido que eligieran ni se les ofrecieron más opciones entre las que elegir. Si, pese a ello, intentaran declarar sus preferencias y obrar conforme a ellas, serían inmediatamente detenidos, concentrados y devueltos «al lugar de donde vinieron»: es decir, a la identidad fija que otros les impondrán a la fuerza si ellos mismos no la aceptan mansa y plácidamente como su innegociable destino.

En resumidas cuentas, en el actual discurso de la identidad converge la búsqueda de dos valores distintos, la libertad y la seguridad, sumamente codiciados por resultar indispensables para una vida digna y feliz. Esas dos líneas de búsqueda son muy poco proclives a coordinarse entre sí y cada una de ellas tiende a llevarnos a un punto en el que la otra corre el riesgo de verse lentificada, detenida o, incluso, revertida. Aunque no hay vida humana gratificante y digna concebible sin el concurso tanto de la libertad como de la seguridad, rara vez se logra un equilibrio satisfactorio entre ambos valores: a juzgar por los innumerables e invariablemente fallidos intentos del pasado, es muy posible que tal equilibrio sea inalcanzable. Cualquier déficit de seguridad hace que el «exceso de libertad» (rayano en el

«todo vale») alimente inevitablemente una incertidumbre y una agorafobia angustiosas. Cuando la que es deficitaria es la libertad, la seguridad se vive como una experiencia que incapacita a quienes la sufren (que se refieren a ella por el nombre en clave de «dependencia»).

El problema, sin embargo, es que cuando falta la *seguridad*, los agentes libres se ven privados de confianza, sin la que difícilmente puede ejercerse la libertad. Sin una segunda línea de trincheras, pocas personas que no sean aventureras temerarias podrán reunir el coraje suficiente para afrontar los riesgos de un futuro desconocido y no asegurado, y sin una red de seguridad, la mayoría de personas se negarán a danzar por la cuerda floja y se sentirán terriblemente desdichadas si se les obliga a hacerlo contra su voluntad.

Por otra parte, cuando la que falta es la *libertad*, la seguridad se vive como una esclavitud o una prisión. Peor aún: cuando se sufre durante mucho tiempo sin respiro alguno y sin haber tenido ninguna experiencia de un modo alternativo de existencia, esa misma reclusión puede acabar reprimiendo el deseo de libertad y la habilidad para practicarla, y la prisión deja de ser vivida como algo opresivo para convertirse en el único hábitat que la persona siente como natural y habitable. En el relato que hizo Lion Feuchtwanger de las aventuras de Ulises[24], los navegantes transformados en cerdos por el hechizo maligno de Circe renunciaban a recuperar su forma humana cuando se les daba la oportunidad: cómodamente descargados de toda preocupación gracias a la comida que, aunque frugal, recibían regularmente y sin condición alguna, y gracias al refugio (mugriento y maloliente, pero gratuito) que les proporcionaba la pocilga, no estaban dispuestos a probar una alternativa que era más emocionante, sí, pero también más inestable y arriesgada. Esta es una experiencia, vale la

pena señalarlo, que se vive indefectiblemente, una y otra vez, con la mediación de hechiceras o sin ella, siempre que se rompe con las viejas rutinas (por aburridas u opresivas que estas hayan sido). (El ejemplo más reciente nos lo han ofrecido los soldados del ejército iraquí, desmovilizados de forma sumaria y dispensados, por tanto, de sus desagradables tareas rutinarias, pero apartados también de los salarios regulares que las acompañaban, lo que de inmediato hizo que volvieran sus armas contra los liberadores).

Todo aumento de libertad puede ser interpretado como una reducción de la seguridad y viceversa. Ambas lecturas están justificadas y que sea una u otra la que centre las preocupaciones de la población en un momento determinado depende de otros factores que no tienen que ver con la elegancia de los argumentos expuestos a favor de una u otra opción. No obstante, lo más probable es que todo cambio de equilibrio entre libertad y seguridad cuente con un mayor apoyo *si la decisión misma constituye un ejercicio de libertad*: las perspectivas que se pudiesen abrir a raíz de un determinado incremento de libertad difícilmente (por no decir nunca) serían vistas como justas si tal incremento fuese el resultado de una falta de libertad (es decir, si hubiese sido impuesto o dispuesto sin consulta previa). Son numerosas las investigaciones que confirman esa regla: cuando a las personas les molestan ciertos cambios producidos en sus condiciones de vida o en las reglas del juego vital, lo que les incomoda no es tanto que no les gusten las realidades surgidas a partir del cambio como el modo mismo en que este se produjo (es decir, el hecho de que se produjera sin que se les pidiera su consentimiento).

El actual discurso de la identidad se mueve inseguro en medio de todas estas contradicciones, ambigüedades y trampas ocultas. La práctica totalidad de proposiciones que

genera son un maná para aquellos a quienes va dirigido ese discurso y para quienes lo practican, pero son un veneno para otros. Y pasa de veneno a manjar y de manjar a veneno en función de las situaciones (rápida e imprevisiblemente cambiantes) de las vidas de todos ellos.

En líneas muy generales, quienes esperan obtener y retener seguridad exponiéndose a los riesgos y los peligros de la libre elección suelen poner el énfasis en las virtudes de una identidad infradeterminada e infradefinida —no fijada, incompleta, de final abierto y, sobre todo, fácil de desechar o de revisar—, mientras que quienes son víctimas de las guerras de identidad y objeto de estereotipos coercitivos —apartados de las opciones deseables y demasiado intimidados por su propia inseguridad como para contemplar seriamente la posibilidad de desafiar las reglas del juego— optan por la identidad como derecho de nacimiento, marca indeleble y propiedad inalienable.

El hecho de que ambos bandos de la disputa utilicen el mismo símbolo verbal para referirse a sus nítidamente diferenciadas ansias no garantiza necesariamente que se produzca un diálogo significativo. Aunque ambas partes hablan de identidad, es muy posible que lo hagan (como a menudo ocurre) sin tenerse en cuenta la una a la otra. Si para la primera, la «identidad» significa un pasaporte a la aventura, la segunda la concibe como una defensa contra tales aventuras. Para la primera, la identidad es un navío que se bate contra el oleaje; para la segunda, es un rompeolas que protege las embarcaciones frente a las subidas de la marea.

Ni en uno ni en otro caso se invoca a la identidad por la identidad en sí. Pero las finalidades de dichas invocaciones difieren marcadamente entre el uno y el otro. Se hallan firmemente arraigadas en las prácticas humanas: en aquello contra lo que los seres humanos tratan de defenderse y en el

destino que luchan por conseguir. Mientras esas prácticas difieran, las cargas semánticas invertidas en las cuestiones identitarias seguirán siendo también distintas. La realidad, como bien insistía Karl Marx, tiene que ser vista «como actividad sensorial humana, como práctica», dado que «la vida social es esencialmente *práctica*».

Hoy en día, son habituales los llamamientos a la rendición ante las presiones de la globalización en nombre de la autonomía individual y de la libertad de autoafirmación; pero a las víctimas y a las bajas colaterales de la globalización no les parece que una mayor libertad vaya a ser la solución de sus problemas: prefieren atribuirlos más bien al desmoronamiento o desmantelamiento forzado de las rutinas de vida y las redes de lazos humanos y compromisos mutuos que antaño las sostenían y hacían que se sintieran seguras.

Las invocaciones de una mayor libertad y la presentación de esa libertad como remedio universal para todos los males presentes y futuros (así como las peticiones de desmantelamiento y retirada de toda constricción residual que pueda entorpecer los desplazamientos de aquellos que esperan hacer buen uso de su movilidad) adoptan cada vez más la forma de una ideología de la élite global emergente. Caen en saco roto en lo que a una gran parte de la población del planeta respecta y se están convirtiendo a pasos agigantados en un tremendo obstáculo para un polílogo planetario.

Simplificando un poco en exceso (pero sólo un poco), podríamos decir que, mientras que los beneficiarios de nuestra peligrosamente desequilibrada, inestable y poco equitativa globalización consideran su libertad sin freno el mejor medio para alcanzar su propia seguridad, sus víctimas

directas o colaterales sospechan que su mayor obstáculo para ser libres (y para hacer uso de cualquier libertad que se les pudiera conceder) radica en la inseguridad, que viven como algo horrible y lamentable. Parafraseando a Jean Anouilh, se podría afirmar que, aun si todos los hombres *creyeran* que la causa de la libertad es la suya propia, sólo los ricos y los poderosos *sabrían* que lo es. Los dos bandos hablan sin tenerse en cuenta el uno al otro. El manjar deviene veneno cuando alcanza el otro lado de la mesa (o del campo de batalla, como también podría ser considerada esta y como lo es cada vez más a menudo).

2

DE MÁRTIR A HÉROE Y DE HÉROE A CELEBRIDAD

Entre los detractores de la idea de una Europa unida hay quien pregunta en tono jocoso: «¿Quién iba a morir por Romano Prodi o por Javier Solana?». Es un buen chiste: la verdad es que hace gracia. Podría ser también un convincente argumento contra la unificación, incluso definitivo, suponiendo que halláramos hoy en día personas dispuestas a dar su vida por George Bush (padre o hijo), Jacques Chirac, Tony Blair, Gerhard Schröder, Silvio Berlusconi (o siquiera por Umberto Bossi o por otros del estilo de Jean-Marie Le Pen o Pia Kiersgaard). Lo cierto es que, en la actualidad, es difícil (por no utilizar otro adjetivo) dar con gente así. Tal y como espero aclarar en estas páginas, su ausencia manifiesta en esta parte del mundo es precisamente el motivo por el que, por primera vez en la larga historia de Europa, la «Europa unida» ha dejado de ser una quimera o un mero producto de la imaginación…

Pero lo que escasea estos días no son sólo personas que anhelen «morir por» algo o por alguien, o que estén dispuestas a hacerlo cuando se las impulse a ello o se les pida que lo hagan. En nuestra parte del mundo (sea lo que sea lo que indicamos con ese «nuestra»), nos resulta difícil (puede que hasta imposible) comprender por qué hay personas en otras latitudes que pueden sacrificar sus vidas

por una «causa»: ¿por qué optan por morir para que su sacrificio ayude a la supervivencia o al triunfo de esa «causa»? Ese es, precisamente, uno de los motivos por los que concebimos como «otras» las partes de mundo habitadas por esa gente tan incomprensible. Cuando oímos hablar de «terroristas suicidas», procuramos ocultar nuestra perplejidad y nuestro desasosiego bajo expresiones sentenciosas como «fanatismo religioso» o «lavado de cerebro» (términos que, lejos de *explicar el misterio*, indican nuestra *impotencia para comprenderlo*). O dejamos descansar nuestra desazón (un momento, por lo menos) atribuyendo motivos a quienes perpetran atentados suicidas que, de ese modo, nos resultan más sencillos de entender: como eran unos ingenuos, se dejaron embaucar por promesas falsas —nos decimos—, pero, en realidad, como se fiaban totalmente de esas promesas, lo que los guio para actuar del modo en que lo hicieron fue la búsqueda del beneficio y de la felicidad personales (que, en su caso, consistían en los interminables festines gastronómicos y sexuales que aguardan a los mártires en el paraíso), es decir, la misma clase de motivos por los que se nos ha enseñado a guiarnos (y por los que somos propensos a guiarnos gustosos) aquí, en este mundo.

Rene Girard señalaba recientemente que la idea del martirio fue introducida por primera vez por la Biblia y se afianzó en nuestra tradición cultural a través de los evangelios. A lo largo de la historia de la humanidad, pues, el martirio se ha circunscrito a las religiones abrahámicas[25]. El martirologio reemplazó y desplazó paulatinamente la mitología del «homicidio original» habitual en la religión arcaica. También dio la vuelta al mensaje contenido en esa mitología arcaica relatando la historia del acto de violencia primigenio no desde el punto de vista de los *homicidas* (es decir, no como un «puñado de

asesinos impenitentes» explicarían tan bárbara acción), sino desde el punto de vista de las *víctimas*. En lugar de justificar y ennoblecer la violencia cometida contra un enemigo infiel (por lo general, un enemigo malévolo y una criatura foránea y corporalmente deforme) presentándola como un sacrificio necesario para salvar a la comunidad de la perdición, como hacían los mitos arcaicos, las historias de martirio que se preservaron en la tradición postabrahámica condenaban ese supuesto sacrificio calificándolo de acto de una atrocidad abominable. En ambas clases de relato se evocaba la presencia de una muchedumbre que cometía, incitaba o aplaudía el asesinato; pero si los mitos arcaicos condenaban a las víctimas y glorificaban a la turba que clamaba por su muerte y/o las linchaba, los relatos de martirio denunciaban y censuraban las malvadas intenciones y la ceguera del populacho, y homenajeaban, al mismo tiempo, la rectitud y probidad de la víctima de aquel gentío, al que culpaban por perseguir a víctimas *inocentes*. El Dios de la religión abrahámica no reconocería nunca tales muertes como manifestación de devoción; en boca de Su profeta Oseas (Oseas 6, 6), Él mismo proclama: «Yo quiero amor, no sacrificios». Según Girard,

> la literatura profética se aparta radicalmente de ese fenómeno social violento que tan enorme papel parecía desempeñar en las culturas humanas anteriores (e incluso posteriores) a la llegada de los sistemas judiciales [...] La literatura profética de la Biblia hebrea y de los evangelios se opone rotundamente a la mentalidad mítica y propensa al sacrificio de la religión arcaica [...] La verdad del sacrificio que la crucifixión está a punto de revelar acabará destruyendo de una vez por todas la eficacia de todo sacrificio.

Podríamos decir lo que la verdad sobre el sacrificio que la crucifixión revela es que «la fuerza *no* da la razón» o que la fuerza *no* garantiza tener razón. Contra el consejo del viejo refrán inglés, los mártires corren con la liebre, pero se niegan categóricamente a cazar con la jauría[26]. Los perros, como todos sabemos, cazan en jaurías: esa circunstancia deja muy pocas posibilidades a la liebre, pero no hace más sabio ni virtuoso el acto criminal de los canes, porque las multitudes no implican por sí solas mayor sabiduría ni, menos aún, virtud. Las acusaciones acumuladas contra la víctima no se vuelven más verdaderas porque se profieran a coro. La verdad estaba y continúa estando del lado de la víctima. Los mártires son las víctimas que sabían eso y que preferían morir a mentir, con lo que daban a su muerte la significación de testimoniar que existen verdades que no pueden ser acalladas por muchas que sean las gargantas que lo intenten. Matatías, patriarca de los Macabeos, se negó incluso a fingir el cumplimiento de la orden de los soldados de Antíoco Epífanes y «mancharse con toda clase de inmundicias y profanaciones» comiendo carne de cerdo, aunque no le quedaba lugar a dudas de que su desobediencia estaba castigada con la muerte[27]. Igualmente, sabedor de que «un tropel de gente con espadas y garrotes» subiría pronto al Monte de los Olivos para conducirlo hasta su muerte, al tiempo que sus discípulos «perderían su fe en él», le abandonarían y huirían, Jesús sentenció: «¡Qué se cumplan las escrituras! »[28].

Los mártires son personas que actúan contra unas abrumadoras probabilidades adversas, no sólo en el sentido de que su muerte es prácticamente segura, sino también en el de que es improbable que su sacrificio final llegue a ser apreciado por quienes sean espectadores del mismo (y aún más que obtenga de estos el respeto que merece). Quizás

tenga que esperar mucho tiempo a ser siquiera reconocido como sacrificio por una buena causa. Girard acuñó el término «contagio mimético» para referirse a la probable conducta de los espectadores y de los participantes (voluntarios o involuntarios) en el acontecimiento. «Los evangelios», señala, «dejan patente que todos los testigos de la crucifixión se comportan miméticamente»: la furia de una multitud es contagiosa y pocas personas son inmunes a ella, ya que en medio de ese revuelo, todos se unen a la jauría. Como mucho, puede que haya algunos, como Pilato o Pedro, que se desentiendan de la furia de la muchedumbre, pero no harán nada por mitigarla y aún menos por oponerse a ella.

El martirio significa solidarizarse con un grupo menos numeroso y más débil, un colectivo al que la mayoría discrimina, humilla, ridiculiza, odia y persigue. Pero se trata, en esencia, de un sacrificio solitario, aunque sea motivado por la lealtad a una causa y al grupo que la representa. Cuando aceptan el martirio, las futuras víctimas no pueden saber a ciencia cierta sí su muerte favorecerá realmente su causa y ayudará a asegurar su triunfo final. Conforme a los términos realistas y pragmáticos preconizados por nuestra propia versión moderna de racionalidad, la suya es una muerte perfectamente inútil, quizás, incluso, contraproducente, ya que cuantos más fieles mueran siguiendo el camino del martirio, menos quedarán para luchar por la causa. Al aceptar el martirio, las futuras víctimas de la furia de la turbamulta ponen la lealtad a la verdad por encima de cualquier otro cálculo de ganancias o beneficios mundanos (materiales, tangibles, racionales y pragmáticos), ya sean estos reales o putativos, individuales o colectivos.

Eso es lo que distingue al mártir del héroe moderno. El máximo beneficio que un mártir podía esperar conseguir con

su acto era la demostración definitiva de su propia probidad moral, el arrepentimiento de sus pecados y la redención de su alma; los héroes, sin embargo, son modernos: calculan ganancias y pérdidas y quieren que su sacrificio sea recompensado. No existe ni puede existir un «martirio inútil». Pero vemos con muy malos ojos, reprobamos y hasta nos tomamos a broma los casos de «heroísmo inútil», es decir, de sacrificios que no reportan provecho alguno…

Cuando digo «provecho» no me refiero a una ganancia económica; como los mártires, los héroes no pueden ser acusados de codicia o de cualquier otra motivación egoísta y mundana. La mayoría de ellos no hacen lo que hacen porque esperen que se les retribuyan sus servicios o se les compensen las molestias. No les importan sus propias comodidades y merecimientos: están listos para llegar al sacrificio final, Pero este tiene que ser un sacrificio que obtenga un efecto que, de otro modo, no se obtendría: un sacrificio con una finalidad que, de no producirse aquel, sería más difícil de alcanzar. Aproximarse a ese fin hace que su muerte *valga la pena*.

Para validar la pérdida de la vida, el propósito de la muerte debe ofrecerle al héroe más valor que todas las alegrías que seguir viviendo en este mundo le pueda reportar. Ese valor, además, debe sobrevivir a la muerte individual del héroe (admitiendo que su vida es breve y que esa muerte será su final seguro), la cual debe contribuir, a su vez, a dicha supervivencia. Mientras que el sentido del martirio no depende de lo que suceda a partir de entonces en el mundo terrenal, el sentido del heroísmo sí. Renunciar a la vida propia sin obtener con ello efecto palpable alguno (y, por consiguiente, echando por la borda la oportunidad de dotarla de rigor y seriedad) no sería un acto de heroísmo, sino el producto de un error de cálculo o un acto de locura

(o, incluso, la prueba de un censurable incumplimiento del deber).

En su encarnación moderna, el «héroe» nació (¿o deberíamos decir *renació*, si tenemos en cuenta la invocación/resurrección que la República Francesa hizo de la antigua fórmula romana *pro patria* tras siglos en los que la noción cristiana del «mártir» había presidido las muertes de los cruzados y de otros guerreros de la «guerra santa»?) en el umbral mismo de la era de la construcción nacional. La reencarnación moderna del «héroe» —aquella persona que muere para asegurar la supervivencia de la nación— fue un efecto secundario de lo que George L. Mosse llamó la «nacionalización de la muerte»[29].

Al inicio de la era moderna, Europa, dividida en reinos dinásticos, era un mosaico de grupos étnicos y lenguas, cada uno de los cuales aspiraba a alzarse con el estatus de Estado-nación (es decir, de *nación* que ejercía una soberanía estatal completa y no compartida sobre el territorio que reclamaba como suyo, y de *Estado* encaminado a lograr la unidad de los intereses de la nación como justificación de su demanda de disciplina), pero sólo unos pocos de ellos tenían población y recursos suficientes para albergar expectativas realistas de conseguirlo, El éxito en ese sentido era algo que distaba mucho de ser fácilmente previsible, ya que eran muchos los competidores que perseguían el mismo fin y que, por lo tanto, se interponían en los planes de dominio de los demás. También eran demasiadas las «minorías» reacias a (o no especialmente entusiasmadas con la idea de) abandonar sus propias costumbres tradicionales para disolverse en la cultura vencedora y los «extranjeros» no dispuestos a (o incapaces de) asimilarse o cuya asimilación no era deseada por los vencedores. Construir y fortalecer un Estado-nación exigía la eliminación de costumbres, dialectos y calendarios locales o vinculados a una etnia, para

sustituirlas por otros modelos uniformes bajo supervisión de los ministerios estatales de asuntos interiores, de educación o de cultura. Exigía, igualmente, una vigilancia constante de los vecinos que pudiera haber al otro lado de las fronteras estatales, incluso de aquellos que se mostraban ostensiblemente amistosos, pacíficos e inocuos, porque, si no, estos podían interpretarlo como una prueba de poderío insuficiente y, como consecuencia, podían empezar a volverse más insolentes y a tener ciertas ambiciones desagradables: la máxima preferida de los estadistas modernos era *si vis pacem, para bellum*. Y exigía, finalmente, el silenciamiento, el aislamiento y la incapacitación de los infieles, los desleales, los presuntos renegados y todos aquellos que se mostrasen simplemente poco entusiastas o no suficientemente convencidos entre los designados como miembros de la futura población nacional (o ciudadanía) del Estado-nación en cuestión.

Las naciones en ciernes necesitaban poder estatal para sentirse seguras y el Estado emergente necesitaba patriotismo nacional para sentirse poderoso. Ambos se necesitaban mutuamente para sobrevivir y ambos necesitaban súbditos/miembros dispuestos a sacrificar sus vidas por esa supervivencia. La era de la construcción del Estado-nación tenía que ser también la era del heroísmo (o del patriotismo *heroico*, para ser más precisos).

En la mayoría de descripciones que se hacen de ella, la modernidad es presentada como una época de secularización («todo lo sagrado fue profanado», por utilizar la memorable expresión de unos jóvenes Marx y Engels) y desencanto. Lo que, desgraciadamente, no se menciona tan a menudo, a pesar de su importancia, es que la modernidad también deificó y dotó de encanto a la «nación», la nueva autoridad, y, por delegación, a todas las instituciones creadas por el hombre que reclamaban hablar y actuar en

nombre de aquella. Lo «sagrado» no fue tanto rechazado como convertido en el blanco de una «oferta de adquisición hostil»: puesto bajo el mando de unos administradores distintos y al servicio del Estado-nación emergente. Lo mismo sucedió con el mártir: fue enrolado por ese mismo Estado-nación pero bajo el nuevo nombre de «héroe».

Como señala Mosse, «la muerte en la guerra de un hermano, un marido o un amigo» era vista —igual que, en épocas pasadas, la muerte de un mártir— como un sacrificio, pero «ahora, al menos en público, se decía que el beneficio obtenido con aquel acto sobrepasaba la pérdida personal». Había así algo que trascendía la muerte del héroe, como antes había trascendido la del mártir, sólo que esta vez no era la salvación del *alma* inmortal del fallecido, sino la inmortalidad material de la *nación*. Repartidos por toda Europa, los *heldenhaine, jardins funèbres, parchi della rimembranza*, etc., recordaban a los visitantes el homenaje imborrable que una nación agradecida tributaba al sacrificio de sus hijos. Lo mismo hacían los memoriales erigidos en las capitales europeas para honrar el sacrificio de los Soldados Desconocidos y para recalcar la idea de que ni el rango militar ni toda la vida vivida hasta el momento del sacrificio final importaban a la hora de apreciar aquel heroico acto: es decir, para que los vivos supieran que sólo el momento de la muerte en el campo de batalla contaba y, retrospectivamente, definía el sentido de la vida.

Mucho ha llovido sobre los campos y ciudades de Europa desde el *Sturm und Drang Periode* de la construcción del Estado-nación moderno. Lo que entonces se ensambló con gran meticulosidad hoy se desmorona o es demolido. Antaño indivisible, la soberanía del Estado es hoy cortada en láminas cada vez más finas que son luego repartidas por

todo el espacio continental o, incluso, planetario. Ningún Estado osa (o desea) reivindicar una autoridad íntegra sobre su capacidad defensiva y su ordenamiento legal, ni sobre la vida económica y cultural de la población que habita su territorio. La que fuera la soberanía completa e integral del Estado-nación se evapora en sentido ascendente (hacia la esfera anónima de las fuerzas globales que eluden lealtades y compromisos territoriales), pero también fluye lateralmente (hacia los terrenos de caza cada vez más desregulados y difíciles de gestionar de los mercados financieros y de mercancías) y se filtra en sentido descendente (hacia los talleres privados de la política de la vida, que están asumiendo —o sobre los que se están cargando— las tareas y los temas cuya gestión fue en tiempos reclamada por el Estado, el cual prometió —e intentó— ocuparse de ellos).

No teniendo ya plenamente a su cargo la economía, la seguridad ni la cultura, el Estado tampoco puede prometer a sus súbditos la protección para toda la vida que no hace tanto se esforzaba por proporcionar. No obstante, a menos promesas, menor es también la necesidad de dedicación patriótica y de movilización espiritual de sus súbditos, El patriotismo heroico tiene pocas probabilidades de crecer en un terreno de expectativas recortadas para las que ya no existe el fertilizante de las promesas y las esperanzas; da la casualidad, sin embargo, de que en esta época de ejércitos profesionales reducidos, el Estado ya no necesita héroes. A los consumidores satisfechos, ocupados en solucionar sus propios asuntos, ya les va de maravilla, gracias…

En tiempos de ejércitos profesionales pequeños, los primeros ministros no necesitan ciudadanos dispuestos a morir por ellos, pero ahora, a diferencia de los primeros ministros de la era del servicio militar universal y de los ejércitos de reclutas, pueden declarar guerras sin pedir el

consentimiento de los ciudadanos o, incluso, contra la oposición frontal de estos (siempre, eso sí, que los consumidores que hay en esos ciudadanos se mantengan contentos). Los instintos y los impulsos patrióticos para los que los gobiernos de nuestro tiempo encuentran una utilidad cada vez menor pueden ahora correr la misma suerte que el resto de propiedades gubernamentales del pasado y ser vendidos al mejor postor privado (y no necesariamente local): dueños de cadenas de restaurantes, organizadores de acontecimientos deportivos, gerentes de agencias turísticas y, por supuesto, ejecutivos de compañías de *marketing* que venderían gustosos sus servicios tanto a todos ellos como a quienquiera que esté dispuesto a comprarlos.

En la sociedad moderna líquida de consumo que se ha instalado en la parte opulenta del globo no tienen cabida los mártires ni los héroes, puesto que es una sociedad que mina, menoscaba y ataca los dos valores que despertaron la oferta y la demanda de unos y otros. En primer lugar, esa sociedad se muestra militantemente contraria a que se sacrifiquen satisfacciones presentes para lograr objetivos lejanos y, por consiguiente, también se opone a que se acepte un sufrimiento prolongado a cambio de salvación en la otra vida (algo cuya versión laica sería algo así como retrasar la gratificación en el momento presente a fin de obtener mayores beneficios en el futuro). En segundo lugar, cuestiona el valor de sacrificar satisfacciones individuales en aras del bienestar de un colectivo o de una «causa» (de hecho, niega la existencia de grupos «mayores que la suma de sus partes» y de causas más importantes que la propia satisfacción individual). En resumidas cuentas, la sociedad de consumo moderna líquida degrada los ideales del «largo plazo» y de la «totalidad». En un escenario moderno líquido que favorece (y se sostiene sobre) los intereses del

consumidor, ninguno de esos ideales conserva su atractivo pasado, ni se ve reforzado por la experiencia diaria, ni sintoniza con las respuestas aprendidas, ni conecta con las intuiciones de sentido común adquiridas. De ahí que se tienda a reemplazar esos ideales por los valores de la gratificación instantánea y de la felicidad individual.

A medida que la sociedad moderna líquida y su consumismo endémico avanzan, los mártires y los héroes se hallan en franca retirada. Hoy encuentran su último refugio entre aquellos pueblos que todavía libran lo que a muchos habitantes del planeta (quizás, a la mayoría de ellos) se les antoja una guerra contra todo pronóstico de victoria y que ya tienen perdida de antemano: una guerra contra las formidables potencias financieras y militares globales que asedian los escasos territorios vírgenes que aún quedan con el fin de implantar su forma de «vida nueva» dondequiera que vayan (un modo de vida que, para quienes lo reciben, augura el fin de la vida que habían conocido hasta entonces y, quizás, incluso el fin de la vida en general).

A los más desesperanzados y desesperados de los asediados les quedan pocas opciones salvo recurrir al argumento definitivo: el sacrificio voluntario de su propia vida con la esperanza de dar testimonio (por trágicamente retorcido que sea) del valor del modo de vida que se les ha hecho imposible vivir y que está a punto de serles negado para siempre. Para ellos, una muerte dignificada de ese modo se les antoja la última oportunidad de alcanzar una dignidad que ya les ha sido arrebatada en vida. Esas personas son material maleable en manos de hábiles y astutos manipuladores, crueles y despiadados. Es de esas filas de donde se recluta a los terroristas de la actualidad. Son mutantes deplorablemente distorsionados de los mártires de la vieja escuela, sobre los que también se ha

injertado una imitación igualmente deformada de los héroes de antaño.

Los mártires de tiempos pretéritos estaban preparados para sufrir, pero no para hacer que otros sufrieran, puesto que la eficacia del martirio voluntario estribaba en la prueba que con él se pretendía ofrecer de la valía inmortal de la creencia en cuya defensa aquellos mártires se inmolaban; el «heroísmo», por su parte, solía medirse por el número de enemigos que el suicidio del héroe lograba destruir. Los mártires de la fe no eran héroes y los héroes de las guerras nacionales habrían rechazado la etiqueta de mártires por la ineficacia de la muerte de estos (una ineficacia que tanto los héroes como sus panegiristas habrían tachado de lamentable). Pero por virtuosos que los mártires y los héroes reivindiquen ser o sean reivindicados como tales por otros en sus respectivos y distintos términos, la combinación de sus cualidades produce una mezcla incongruente y ciertamente satánica…

La sociedad moderna líquida de consumo convierte las hazañas de los mártires, los héroes y todas las versiones híbridas de unos y otros en hechos sencillamente incomprensibles e irracionales y, por consiguiente, atroces y repulsivos. Esa sociedad promete la felicidad fácil, alcanzable por medios nada heroicos y que, por tanto, debería estar —tentadora y gratificadora— al alcance de todo el mundo (o, mejor dicho, de todos los consumidores). El martirio y, en general, toda clase de sufrimiento «por una causa», es ahora re-presentado como el resultado de la fechoría de otra persona o como un caso que sólo puede explicarse como una acción dolosa premeditada de los actores (en cuyo caso, los culpables deben ser hallados y castigados) o como un fallo psicológico (en cuyo caso, deberían ser sometidos a terapia con la esperanza de que se curen algún día). A diferencia de oíros tipos pasados y

presentes de sociedad, la que aquí nos ocupa puede ser adecuadamente descrita *sin* necesidad de recurrir a las categorías del «martirio» y el «heroísmo», pero necesita, eso sí, de dos categorías relativamente nuevas que esta misma sociedad ha situado en el centro de la atención pública: las de la víctima y el famoso (o la celebridad).

En la sociedad actual, de nadie se espera que sufra dolor a menos que este haya sido infligido por las autoridades competentes como merecido castigo por una mala conducta. La cuestión de hasta qué punto el dolor ocasionado se corresponde con la magnitud y la gravedad de la falta (y puede ser entonces considerado plena y auténticamente merecido) suele ser sumamente controvertida. El derecho a decidir sobre tal cuestión es uno de los principales elementos en juego en la lucha por el poder, y las decisiones que reflejan la jerarquía de fuerzas del momento continúan siendo vinculantes (aunque no necesariamente incuestionables) mientras persista tal jerarquía. El sufrimiento por otro motivo que no sea estrictamente el cumplimiento de una pena (conveniente atenuada) por un delito o una falta es considerado evitable e injustificado; si alguien lo padece, habrá que hallar al responsable de tal exceso y habrá que inculparle por ello. Cada caso de sufrimiento es, pues, potencialmente, un caso de victimización, y cualquiera que padezca dolor (al menos, potencialmente también) es una víctima.

La naturalidad con la que el sufrimiento es expulsado argumentalmente por medio de la presunción de victimización podría tener un efecto terapéutico en la persona que sufre, haciendo que su dolor fuese un tanto más llevadero en el plano psicológico. Pero también es posible que desvíe la atención de quienes sufren de la

auténtica causa de su sufrimiento, con lo que su dolor se prolongaría en lugar de acortarse y se intensificaría en lugar de mitigarse (sobre todo, porque se explicaría una derrota personal como si fuera el resultado desafortunado de las malas intenciones de otra persona y no como consecuencia de un ordenamiento social que permite sistemáticamente que se infrinjan tales golpes de manera aleatoria y que los convierte en omnipresentes, rutinarios e inevitables, manteniendo así el sistema a salvo de las críticas). Esa «naturalidad» hace que también resulte tentador incluir cualquier malestar o cualquier ambición frustrada en el conjunto de situaciones consideradas genéricamente como sufrimiento (injustificado).

Localizar y señalar al presunto culpable del sufrimiento tiene también otra ventaja adicional: puede acompañarse de una petición de compensación. Las demandadas pueden ser tanto personas físicas como jurídicas y no escasean los expertos legales ansiosos de aceptar el caso en representación del «sufridor». Aparte de los beneficios materiales que los sufridores y sus abogados pueden obtener de una sentencia favorable en los juzgados, la suposición de ser una víctima se ve entonces confirmada por la autoridad, con lo que se refuerza el efecto terapéutico del proceso de «explicación del dolor en clave de victimización», aun si las causas de ese dolor salen incólumes del proceso.

Esa cultura de victimización y compensación evoca la antigua tradición de la *vendetta* que la modernidad tanto se esforzó por ilegalizar y desterrar, pero que en estos tiempos modernos líquidos parece estar resurgiendo reencarnada de su mal sellada tumba.

Esa tradición fue ya constatada (y elevada a la categoría de materia de interés público) en el inicio mismo de la larga, intrincada y turbulenta historia de Europa, como quedó

documentado en la trilogía dramática de la «Orestíada» de Esquilo. En una de sus piezas, animada por el coro («el derramamiento de sangre por el derramamiento de sangre […] el mal por el mal […] ¡no es ninguna impiedad!»). Electra, huérfana de padre tras haber sido este asesinado por el amante de su madre, busca vengarse y llama a su hermano. Orestes, para que dé muerte a los asesinos: «que los que mataron prueben también la muerte por la muerte […] Que mi maldición se iguale a la suya, la perversidad por la pura perversidad». El coro está encantado: «que el odio genere más odio a su vez, que el golpe mortal se iguale al golpe que asesinó»; «los dioses determinan que la sangre derramada por el asesinato clama por el derramamiento de más sangre». Como era de esperar, todo ello desemboca en una masacre que cierra una cuenta de agravios pendiente abriendo inmediatamente otra. Al final de la obra, el coro, confuso y desconsolado, suplica a gritos: «¿Cuándo amainará la maldición ancestral y desaparecerá para siempre, consumida su furia?». Pero ya no queda nadie para contestar a esa pregunta… Sólo en la parte siguiente de la trilogía se nos ofrece una respuesta, de boca de Atenea, diosa de la sabiduría: «Un juicio justo, una sentencia justa, que acabe en una votación igualada que no te reporte deshonor ni derrota». «Luego sofoca tu ira: no dejes que la indignación vierta su pestilencia sobre nuestro suelo y corrompa toda la simiente hasta que el país entero sea un desierto estéril»[30].

Curiosamente, nuestra sociedad centrada en el mercado ha dado con otra solución que ni Atenea, con toda su incuestionable sabiduría, logró prever. La compensación monetaria que las víctimas de la era moderna líquida buscan por los agravios que han padecido (la victimización, como todo lo demás en una sociedad como esta, puede y debe tener un precio) parece compaginar los atractivos de ambos

mundos. Da rienda suelta a la antigua sed de venganza al tiempo que frena la *vendetta* justo a tiempo para evitar el baño de sangre que clamaría por nuevos derramamientos. Pero lo más importante de todo, sin embargo, es que arrebata la venganza de las manos del vengador.

Igualmente destacados en el reparto de personajes modernos líquidos son los famosos o las «celebridades». Según la ingeniosa definición de Daniel J. Boorstin, elaborada ya en 1961, «el famoso es una persona conocida por ser muy conocida» (veinte años después, Boorstin probablemente habría escrito «el famoso o la famosa»).

A diferencia de los mártires y de los héroes, cuya fama derivaba de sus actos y cuya llama era luego mantenida viva a fin de conmemorar aquellos hechos y a fin de repetir y reafirmar su duradera importancia, los *motivos* que llevaron a los famosos a estar en el candelero público son las causas menos importantes de su «celebridad». El factor decisivo en ese sentido es su *notoriedad*, la abundancia de imágenes suyas y la frecuencia con la que se mencionan sus nombres en los programas de radio y televisión y en las conversaciones que siguen a estos. Las celebridades están en boca de todos; sus nombres son familiares en *todas* las familias. Como los mártires y los héroes, proporcionan una especie de aglutinante que aúna lo que, de otro modo, serían conjuntos difusos y dispersos de personas: me siento tentado a afirmar incluso que, hoy en día, serían estas celebridades los principales factores generadores de comunidades, si no fuera porque las comunidades en cuestión son no sólo *imaginadas*, como ocurría con la sociedad de la era moderna sólida, sino también *imaginarias* (a modo de apariciones), pero, sobre todo, particularmente desunidas, frágiles y volátiles, y reconocidamente efímeras.

Es principalmente por ese motivo por el que las celebridades se sienten tan a gusto en el contexto moderno líquido: la modernidad líquida es su nicho ecológico natural.

A diferencia de la fama, la notoriedad es tan episódica como la vida misma en un entorno moderno líquido: el desfile de celebridades, que brotan como de la nada para perderse luego rápidamente en el olvido, resulta perfectamente adecuado para marcar la sucesión de episodios en los que se dividen nuestras vidas. Y, a diferencia de las comunidades «imaginadas» de la era moderna sólida (las cuales, una vez imaginadas, tendían a concretarse en realidades sólidas y, por ese motivo, necesitaban del recuerdo eterno de sus mártires y héroes para cimentarlas), las comunidades imaginarias arrebujadas en torno a estas celebridades en extremo mudables (hasta el punto de que casi nunca aguantan en el candelero más allá de su momentánea acogida pública inicial) no exigen compromiso alguno, para cuánto más uno de carácter «permanente» o, siquiera, duradero. Por masivo que sea el culto, por estridente que resulte el entusiasmo y por sincera que pueda ser la adoración que los *fans* sienten por una celebridad, el futuro de los adoradores no está en absoluto hipotecado por ello: todo el mundo mantiene sus opciones abiertas y la congregación de fieles puede disolverse y dispersarse en cualquier momento, permitiendo así a cada celebrante sumarse al culto de otra celebridad de su elección.

Además, el culto que rodea a una celebridad (a diferencia de la adoración de los mártires o de los héroes, que limita la libre elección de los adoradores) no tiene aspiraciones monopolistas. Por competitivas que sean, las celebridades no compiten realmente entre sí. La pertenencia al culto a una celebridad no excluye (y, ni mucho menos, impide) unirse a la comitiva de otra. Todas las combinaciones están

permitidas y son, en realidad, bien recibidas, porque cada una de ellas (y, especialmente, la profusión de las mismas) multiplica el encanto del culto a las celebridades en general. La oferta de famosos y famosas es prácticamente infinita, como también lo es el número de combinaciones posibles entre ellos. Como consecuencia, por muy numerosa que pueda resultar la partida de seguidores, cada uno de ellos puede retener una gratificante sensación de individualidad (incluso de singularidad) asociada a su elección. También ellos pueden correr con la liebre y cazar con los perros (o, como dice otro refrán inglés, seguir teniendo el pastel después de habérselo comido): en el mismo lote que el sentimiento tranquilizador que sólo puede ofrecer un culto de masas viene también la satisfacción de estar a la altura de los estándares fijados por la sociedad de individuos para sus miembros individuales.

Pues, bien, este es el punto en el que nos encontramos actualmente. ¿Hasta cuándo permaneceremos en él?

Supongo que los ciudadanos del mundo que se arrodillaban ante los mártires y se sentían sobrecogidos por su inmolación difícilmente podían imaginarse un mundo que veneraría a los héroes de la nueva era moderna que les sucedería. Del mismo modo, ese nuevo mundo inconcebible desde el anterior tampoco podía dejar presagiar fácilmente la posterior era de víctimas y celebridades. La prudencia aconseja, pues, no caer en la tentación de realizar extrapolaciones simplistas y de dar respuestas apresuradas a la pregunta anterior. De lo que sí podemos estar seguros, en cualquier caso, es de que la historia de la larga transición desde los mártires hasta las celebridades *no* debe ser vista como una manifestación de unas supuestas leyes inextricables (o de una tendencia irreversible) de la historia, ni mucho menos aún como otra proclamación del «fin de esta», sino como una especie de biografía de un proceso que

dista mucho aún de haber terminado y que, en buena medida, se halla todavía *in statu nascendi*.

3

LA CULTURA: INDISCIPLINADA E IMPOSIBLE DE CONTROLAR

El concepto de «cultura» fue acuñado en el tercer cuarto del siglo XVIII como un modo abreviado de referirse a la gestión del pensamiento y el comportamiento humanos. El de «cultura» no fue un término nacido con un propósito descriptivo (un nombre que resumiera las regularidades ya producidas, observadas y registradas en la conducta de la población en su conjunto). No sería hasta aproximadamente un siglo después cuando los gestores culturales se pararían a mirar lo que ya habían pasado a considerar una creación suya y, siguiendo el ejemplo de Dios cuando este creó el mundo, declararon que era bueno, que «cultura» venía a significar el modo en que un tipo de conducta humana regular y «normativamente regulada» difería de otros tipos gestionados de manera distinta. La idea de «cultura» nació, pues, como una declaración de *intenciones*.

El término «cultura» se introdujo en el vocabulario como manera de designar una actividad *deliberada*. En pleno umbral de la era moderna, los hombres y las mujeres habían dejado de ser aceptados como un hecho «dado y no problemático», como eslabones preordenados en la cadena de la creación divina (entendiéndose como «divina» por tratarse de un proceso no negociable y en el que no se debía interferir) e indispensables (aun siendo mezquinos y míseros

y aun dejando mucho que desear), y habían empezado a ser vistos como seres maleables y necesitados urgentemente de una reparación y/o mejora. El término «cultura» se concibió dentro de la familia de términos como «cultivación» y «crianza», vocablos que denotan la idea de mejora, ya sea previendo posibles daños o deteniendo y revirtiendo un deterioro. Lo que el agricultor hacía con la simiente, dedicándole atentos cuidados desde su siembra hasta su cosecha, podía (y debía) ser aplicado también a los incipientes seres humanos mediante la educación y la formación. De ese modo, los seres humanos no *nacían*, sino que *se hacían*. Necesitaban todavía *convertirse en* humanos y mientras se hacían personas (un trayecto repleto de obstáculos y trampas que no serían capaces de evitar o de negociar si se les dejaba solos) tenían que ser guiados por otras personas, educadas y formadas en el arte de educar y formar a seres humanos.

La aparición del término «cultura» en el vocabulario se produjo algo menos de cien años *después de* que lo hubiese hecho otro concepto moderno crucial, el de «*managing*» (cuyos significados, según el *Oxford English Dictionary*, son «hacer que otras personas, animales, etc., se sometan a nuestro control», «intervenir en», «realizar con éxito») y más de un siglo *antes de* que lo hiciera otra acepción más sintetizadora del término «*management*»: «ingeniárselas para que funcione algo o para salir adelante»[31]. «*To manage*», significaba, en resumidas cuentas, conseguir que se hicieran cosas que, por sí mismas o sin la atención debida, no se harían como uno habría querido. Equivalía, pues, a *re*dirigir los acontecimientos conforme a la voluntad y a los planes propios. En otras palabras, «*to manage*» (en el sentido ya de «gestionar», controlar el fluir de los acontecimientos) acabó significando manipular las probabilidades: hacer que ciertas conductas (o aperturas o

respuestas) de «personas, animales, etc.» fueran más propensas a producirse en realidad de lo que de otro modo serían, y, al mismo tiempo, hacer que otros pasos o movimientos fuesen menos probables (o, con preferencia, sumamente improbables). En esta última acepción, «gestionar» significa limitar la libertad de los gestionados.

Si la «*agri*cultura» implica ver el maizal desde el punto de vista de quien lo cultiva, la idea de «cultura» aplicada metafóricamente a los seres humanos suponía ver el mundo social con los ojos de los «cultivadores de humanos»: los gestores. El postulado o supuesto de partida de la gestión nunca fue un añadido posterior ni una intrusión externa: siempre ha formado parte integral del concepto de cultura humana, desde sus inicios. En la esencia misma del concepto de «cultura» subyace una premonición o una aceptación tácita de una relación social desigual, asimétrica, de una división entre los agentes y los receptores o sujetos pacientes de la acción de aquellos (entre los actores y los que soportan el efecto de su actuación): entre los gestores y los gestionados, entre los conocedores y los ignorantes, entre los refinados y los primitivos. Theodor Wiesengrund Adorno señalaba que «la inclusión del espíritu objetivo de una era en una única palabra como "cultura" delata desde el primer momento un enfoque administrativo cuya tarea, concebida desde lo alto, es la de reunir, distribuir, evaluar y organizar»[32]. Y desvelaba los rasgos definitorios de dicho espíritu: «Lo que la administración exige de la cultura es esencialmente heterónomo: la cultura —sea cual sea la forma que esta adopte— ha de ser medida según normas que no le son inherentes y que no tienen nada que ver con la calidad del objeto, sino con criterios abstractos impuestos desde el exterior […]»[33].

Como no podía ser de otra manera en el caso de una relación social asimétrica, el panorama que percibe quien ve

la relación desde el lado contrario (el del receptor) al de la acción administrativa (es decir, desde el punto de vista de los «gestionados») tiende a ser completamente distinto: el espectáculo que se aprecia desde allí es el de una represión injustificada y fuera de lugar, y sobre ella se dicta un veredicto de ilegitimidad e injusticia. En esa otra versión de la historia de la relación, la cultura parece ser «contraria a la administración», dado que, como ya dijo Oscar Wilde (con intención provocadora, según la opinión de Adorno), la cultura es inútil (o eso, al menos, es lo que se nos dice en tanto en cuanto los gestores monopolicen la facultad de trazar la línea que separa lo útil de lo desechable). Representa las pretensiones de lo particular frente a la presión homogeneizadora de lo general e «implica un impulso irrevocablemente crítico dirigido hacia el *statu quo* y sus instituciones»[34].

El choque entre esas dos narraciones resulta inexorable. No puede evitarse ni apaciguarse una vez se hace público. La relación gestores-gestionados es intrínsecamente agónica; ambos bandos persiguen fines opuestos y sólo pueden cohabitar de un modo conflictivo y militante, prestos a la batalla.

Adorno reconoce lo inevitable de ese conflicto. Pero también señala que los antagonistas se necesitan mutuamente; por incómoda y desagradable que pueda resultar una situación de enemistad abierta, estruendosa o clandestina, el mayor infortunio que puede caer sobre la cultura sería su victoria completa y finita sobre su antagonista: «a la cultura se le inflige un daño cuando se la planifica y se la administra; pero si se la deja sola, todo lo cultural se arriesga a perder no sólo la posibilidad de un efecto, sino su existencia misma»[35]. En esos términos vuelve a enunciar la triste conclusión a la que había llegado cuando trabajaba (junto a Max Horkheimer) en la *Dialéctica*

de la Ilustración: «la historia de las religiones y las escuelas antiguas, como la de los partidos y las revoluciones modernas», nos enseña que el precio de la supervivencia es «la transformación de las ideas en dominación»[36]. Así pues, esta lección de la historia debería ser diligentemente estudiada, absorbida y puesta en práctica por «creadores de cultura» profesionales que asuman el peso principal de la proclividad transgresora de la cultura y la conviertan en una vocación conscientemente abrazada por ellos, de manera que practiquen la crítica y la transgresión como su propio modo de ser:

> El llamamiento a los creadores de cultura para que se retiren del proceso de administración y se mantengan alejados de él suena a falso, ya que tal cosa no sólo les privaría de la posibilidad de ganarse la vida, sino también de la existencia de cualquier clase de efecto y de contacto entre la obra de arte y la sociedad, algo que la obra de mayor integridad no se puede permitir de ningún modo so pena de desaparecer[37].

Toda una paradoja. O todo un círculo vicioso… La cultura no puede convivir pacíficamente con la gestión, sobre todo, cuando esta es molesta e insidiosa, y, más aún, cuando se trata de una gestión dedicada a distorsionar las ansias exploradoras/experimentadoras de la cultura para que encaje en el marco de racionalidad dibujado por los gestores. El complot de la gestión contra la libertad endémica de la cultura es un *casus belli* perpetuo. Los creadores de cultura, por su parte, necesitan de los gestores si desean que se les vea, se les oiga y se les escuche (como muchos de ellos, empeñados en «mejorar el mundo», desean), y si quieren disponer de alguna oportunidad de ver

su tarea proyecto finalizado. De otro modo, se arriesgan a caer en la marginación, la impotencia y el olvido.

Los creadores de cultura no tienen más remedio que convivir con esa paradoja. Por muy alto que protesten contra las pretensiones y la interferencia de los gestores, tienen que buscar un *modus co-vivendi* con la administración o hundirse en la irrelevancia. Puede que tengan la opción de elegir entre gestiones que persigan objetivos distintos y que recorten la libertad de creación cultural según unos planes diferentes, pero entre lo que no pueden elegir es entre la aceptación y el rechazo de la administración en sí. No, al menos, en un plano realista.

Esto es así porque la paradoja en cuestión procede del hecho de que, a pesar del habitual intercambio de insultos, los creadores de cultura y los gestores están abocados a compartir el mismo hogar y a ser partícipes del mismo empeño. La suya es una *rivalidad fratricida*. Ambos persiguen y comparten el mismo objetivo: empujar a las personas a que se comporten de manera distinta y, por tanto, hacer que el mundo sea diferente de cómo es en ese momento y/o de cómo probablemente sería si se le dejara evolucionar libremente. La razón de ser de unos y otros ha de hallarse en la crítica del *statu quo* (aun si sus propósitos declarados son conservarlo o restablecer el *statu quo ante*). Si discuten, no es a propósito de si el mundo debería ser objeto de una intervención constante o bien algo que evolucionara libremente (según sus propias tendencias internas), sino en torno a la dirección que tal intervención debería tomar. En no pocas ocasiones, sus disputas giran exclusivamente en torno a quién ha de estar al frente de tal labor: quién posee (o a quién debería otorgarse) el derecho a decidir sobre esa dirección y a quién corresponde la prerrogativa de manejar las herramientas de control de esa

tarea, así como de seleccionar los indicadores que servirán para evaluar sus progresos.

Hannah Arendt expuso a la perfección la esencia del conflicto:

> Un objeto es cultural en función de la duración de su permanencia: su carácter duradero se opone a su aspecto funcional —ese mismo aspecto que lo haría desaparecer del mundo fenoménico a través de su uso y de su desgaste […].
>
> La cultura se ve amenazada cuando todos los objetos del mundo producidos actualmente o en el pasado son tratados exclusivamente como funciones de los procesos sociales vitales —como si no tuvieran otra razón de existir que la de satisfacer alguna necesidad— sin importar si las necesidades en cuestión son elevadas o innobles[38].

La cultura, por así decirlo, apunta «más alto» que cualquier cosa que en ese mismo momento pase por ser «la realidad». No le concierne lo que se haya incluido en el orden del día ni lo que se haya definido como imperativo del momento; aspira, cuando menos, a trascender el impacto limitador de la «actualidad» así definida y pugna por liberarse de sus exigencias.

Ser usados/consumidos en el momento y disolverse en el proceso mismo de ese consumo instantáneo no constituyen ni el destino de los productos culturales ni el criterio de su valor. Arendt diría que la cultura persigue la *belleza* y yo sugiero que ella optó por esa palabra para nombrar los intereses de la cultura porque la idea de «belleza» es el epítome mismo de objetivo esquivo que desafía toda explicación racional/causal, que carece de finalidad o uso visible, que no sirve para nada y que no puede legitimarse

con relación a ninguna necesidad que haya sido previamente percibida o definida, o a la que se haya decidido dar satisfacción. Un objeto es cultural si sobrevive a cualquier uso que haya intervenido en su creación.

Esa imagen de la cultura difiere radicalmente de la opinión común (y que, hasta hace poco, también predominaba en la literatura académica) que clasifica la cultura entre los mecanismos homeostáticos que preservan la reproducción monótona de la realidad social —su *mêmeté* —, mecanismos destinados a la protección y la continuación de su uniformidad a lo largo del tiempo. La noción de cultura habitual en las obras clasificadas bajo el epígrafe de ciencia social ha sido la de mecanismo estabilizador que genera rutina y repetición: un instrumento de inercia (y, en ningún caso, un fermento que impida que la realidad social se inmovilice y que la obligue a una autotrascendencia perpetua, como Adorno y Arendt insistirían que tiene que ser). En las descripciones antropológicas ortodoxas (una sociedad = una cultura), la «cultura» figura «al servicio» de la «estructura social» en forma de eficiente herramienta de «gestión de la tensión» y «mantenimiento de pautas». Preserva intacta la distribución dada de probabilidades de conducta necesaria para mantener inalterada la forma «del sistema» y castiga (por ocasional que esta sea) cualquier vulneración de la norma, cualquier trastorno y cualquier desviación que amenace con sacar al «sistema» de su «equilibrio». Ese «eterno retorno» a la uniformidad era el horizonte utópico de un todo social apropiadamente gestionado (o, recordando la —en tiempos— omnipresente expresión de Talcott Parsons, «principalmente coordinado») y existía la muy extendida suposición de que en toda iniciativa encaminada hacia ese horizonte era condición necesaria la estabilidad de la distribución de probabilidades (férreamente controlada por un conjunto de artilugios

homeostáticos entre los que la «cultura» tenía reservado un puesto de honor). Un sistema social «apropiadamente gestionado» era, según esa opinión, aquel todo dentro del que cualquier conducta desviada de sus unidades humanas es detectada de inmediato, aislada antes de que cause un daño irreparable y rápidamente desactivada o eliminada. Dentro de esa visión que concibe la sociedad como un sistema autoequilibrante (es decir, que continúa siendo obstinadamente igual pese a las presiones contrarias), *la «cultura» representa el sueño de los gestores hecho realidad: la resistencia eficaz al cambio*. Y esa era la percepción más habitual del papel de la cultura hace apenas dos o tres décadas. Mucho ha cambiado, sin embargo, desde entonces.

Para empezar, se produjo la «revolución gerencial, segunda parte», llevada a cabo de manera subrepticia bajo la bandera del «neoliberalismo»: los gestores cambiaron de la «regulación normativa» a la «seducción», de la vigilancia policial diaria a las relaciones públicas, y del imperturbable, excesivamente regulado y rutinario modelo panóptico del poder a la dominación por medio de la incertidumbre difusa y desenfocada, la precariedad y la caprichosa alteración de las rutinas. Y luego vino el desmantelamiento gradual del marco de servicios estatales en el que se solían desenvolver los aspectos primordiales de la política de la vida, así como el desplazamiento/deriva de dicha política de la vida hacia un terreno presidido por un mercado de consumo a cuya prosperidad contribuyen de manera muy especial la incurable precariedad de las rutinas y la veloz sustitución sucesiva de las mismas: suficientemente rápida como para impedir la más mínima consolidación en forma de hábitos o normas. En este nuevo contexto, a casi nadie le interesa ya

refrenar, desactivar o domeñar ni las perniciosas ansias de transgresión ni esa otra experimentación compulsiva llamada «cultura» con vistas a reducirlas a vehículos de autoequilibrio y de continuidad. O, cuando menos, los portaestandartes ortodoxos de esa demanda —los antiguos gestores de los Estados embarcados en procesos de construcción nacional— han perdido su interés por dominarlas, y lo que menos desean los nuevos guionistas y directores del drama cultural es que la conducta de los seres humanos sea domesticada, regular, rutinaria, monótona e inflexible, precisamente ahora que esos humanos han sido reciclados, por encima de todo, en forma de consumidores.

Ahora que los protagonistas del drama de la «modernidad sólida» abandonan el escenario en manada o ven su papel reducido al de figurantes prácticamente mudos, y que sus sustitutos son reacios a asomar desde bastidores, nuestros coetáneos tienen que actuar en los que —siguiendo a Hannah Arendt y, a través de ella, a Bertold Brecht— podríamos muy apropiadamente llamar «tiempos de oscuridad»[39]. El retraimiento con respecto a la política y al ámbito de lo público acabarán convirtiéndose —escribió Hannah Arendt proféticamente— en la «actitud básica del individuo moderno, quien, alienado del mundo, sólo puede revelarse verdaderamente en privado y en la intimidad de los encuentros cara a cara»[40].

Es a esa privacidad recientemente adquirida e impuesta y a la «intimidad de los encuentros cara a cara», compañeras inseparables ambas de los «tiempos oscuros», a las que sirve el mercado de consumo, promoviendo con ello la contingencia universal de la vida de consumo en la que dicho mercado florece, y sacando partido así tanto de la fluidez de las ubicaciones sociales y la precariedad de los lazos humanos como del controvertido, inestable e impredecible estatus de los derechos, las obligaciones y los

compromisos individuales, y de un presente que se sitúa más allá del alcance de sus ciudadanos y de un futuro obstinada e incurablemente opaco y oscuro. Presionados y víctimas de la impotencia (aunque mostrando escasa resistencia a todo ello), los gobiernos estatales y sus gestores abandonan las ambiciones de regulación normativa de las que en tiempos habían sido acusados por Adorno y otros críticos de la «sociedad de masas plenamente administrada» entonces emergente, situándose ahora en un «estado agéntico» y asumiendo el rol de «intermediarios honestos» de las necesidades del mercado (léase: de unas presiones irresistibles).

Los creadores de cultura pueden sentirse (y se sienten) aún molestos por la intervención notoria de los gestores, que insisten —fieles a la costumbre de todo gestor— en medir la actuación cultural conforme a criterios extrínsecos (ajenos al flujo irracional de la creatividad cultural) y en emplear su poder y los recursos que manejan para asegurarse la obediencia a las normas por ellos fijadas. Esta objeción principal a la interferencia no es, como ya se ha dicho, ninguna novedad. Constituye, simplemente, un capítulo más de una larga historia de «rivalidades fratricidas» sin final a la vista. Para bien o para mal, o para bien y para mal, las creaciones culturales *necesitan* gestores para no morir en la misma torre de marfil donde fueron concebidas…

Por otra parte, los que sí son ciertamente novedosos son los *criterios* desplegados por los gestores actuales (desde su nuevo rol como agentes más de las fuerzas de mercado que de los poderes del Estado constructor nacional) para evaluar, «auditar», «supervisar», juzgar, censurar, recompensar y castigar a sus pupilos. Naturalmente, se trata de criterios *de mercado de consumo*, de aquellos que dan prioridad al consumo, la gratificación y la rentabilidad instantáneos. Un mercado de consumo dirigido a satisfacer

necesidades no ya eternas sino, simplemente, a largo plazo sería un contrasentido. Los mercados de consumo fomentan la circulación rápida, el acortamiento de la distancia entre el «usar» y el «tirar» (y la posterior eliminación de los residuos), así como la inmediata sustitución de aquellos bienes que ya no son rentables. Todo ello está en contradicción directa con la naturaleza de la creación cultural. Así que esta novedad supone un punto de distanciamiento definitivo entre hermanos enzarzados todavía en su vieja rivalidad anterior.

Lo importante del capítulo que se está escribiendo actualmente de ese antiquísimo tira y afloja no radica sólo en la respuesta a la pregunta «¿quién está al frente?», sino también en la sustancia misma del hecho de «estar al frente» (su finalidad y sus consecuencias). Podemos ir incluso un paso más allá (un pequeño paso, en realidad) y decir que lo que está en juego es la supervivencia de la cultura tal y como la hemos conocido desde los tiempos en que se pintaron las cuevas de Altamira. ¿Puede sobrevivir la cultura al ocaso de la durabilidad, la perpetuidad y la infinitud, primeras «víctimas colaterales» del triunfo del mercado de consumo? La respuesta a esta pregunta es que no lo sabemos con certeza, pero es posible que tengamos motivos sólidos para sospechar que «no» y, por consiguiente, para seguir el consejo de Hans Jonas a los ciudadanos de la «era de la incertidumbre» y depositar una mayor confianza en los oráculos de los «catastrofistas»…

Supeditar la creatividad cultural a los criterios del mercado de consumo significa exigir que las creaciones culturales acepten el prerrequisito de todo producto de consumo tradicionalmente *serio*: legitimarse en términos de valor de mercado (y, en concreto, de su valor de mercado *actual*) o morir.

La primera pregunta que se formula a las ofertas culturales que reclaman validez y pretenden obtener reconocimiento es si tienen una demanda suficiente respaldada por una adecuada capacidad de pago. Cabe señalar, sin embargo, que, debido al carácter notoriamente caprichoso, inesperado y volátil de la demanda de los consumidores, el historial del dominio del mercado de consumo sobre la cultura está plagado de pronósticos errados, evaluaciones que distaron mucho de dar en el blanco y decisiones escandalosamente incorrectas. En realidad, tanto la estrategia como la práctica de ese dominio se reducen a compensar la ausencia de un buen análisis persiguiendo un número excesivo de objetivos potenciales y cubriendo todas las apuestas frente a posibles riesgos, o, lo que es lo mismo, dándose a un exceso despilfarrador y a un despilfarro excesivo (G. B. Shaw, que se dedicaba a la fotografía en sus ratos libres como dramaturgo, aconsejaba a los fotógrafos en general que siguieran el ejemplo del bacalao, que debe desovar mil huevas para poder conseguir un único espécimen maduro; por lo que parece, la industria de consumo en su conjunto y los gestores del *marketing* que la mantienen viva siguen hoy ese consejo a pies juntillas). Esa estrategia puede ser, en ocasiones, un seguro frente a las exorbitantes pérdidas ocasionadas por los errores en el análisis de costes y beneficios; para poco (o para nada) sirve, sin embargo, en lo que concierne a asegurar que los productos culturales tengan alguna oportunidad de revelar su auténtica calidad cuando, a *corto* plazo (el único plazo al que, endémicamente, se realizan los cálculos), no se les vislumbra ninguna demanda de mercado.

Actualmente, son los posibles clientes (en función tanto de su número como del volumen monetario del que disponen) los que deciden (aunque, muchas veces, sea más por defecto que de forma deliberada) la suerte de las

creaciones culturales. La línea que separa los productos culturales «de éxito» (es decir, los que atraen la atención del público) de los fallidos (los que se muestran incapaces de saltar a la fama) viene dibujada por las ventas, los índices de audiencia y los ingresos en taquilla (según la ingeniosa definición de Daniel J. Boorstin, un «*best seller*» es un libro que logró un elevado nivel de ventas «simplemente porque se vendió bien»). Pero los teóricos y los críticos del arte contemporáneo no han podido establecer todavía una correlación entre las virtudes de una creación cultural y su nivel de celebridad. De existir alguna, sería entre el grado o estatus de celebridad y el poder de la marca, el logotipo que saca al incipiente objeto de arte de la oscuridad y lo hace saltar al candelero.

El equivalente contemporáneo de la buena fortuna o del golpe de suerte sería que Charles Saatchi[41] detuviera su coche frente a una recóndita tienda de un callejón secundario en la que se vendieran una serie de baratijas cuyos recónditos fabricantes soñaran y ansiaran ver proclamadas como obras de arte. Los objetos se transforman en obras de arte (de la noche a la mañana) en cuanto son expuestos en una galería cuya entrada separa el arte bueno (es decir, aquel que hay que admirar y comprar para luego presumir de él) del arte malo (o, lo que es lo mismo, aquel del que es mejor no saber nada y que cualquiera se avergonzaría de adquirir), así como el arte del no arte. El nombre de la galería contagia su gloria a los nombres de los artistas en ella expuestos. En un mundo desconcertantemente confuso y de normas flexibles y valores oscilantes como el nuestro, la anterior es una tendencia universal, aunque no es de extrañar que lo sea. Como sucintamente expuso Naomi Klein, «muchos de los más conocidos fabricantes actuales ya no producen productos de los que luego hacen publicidad, sino que

compran productos y les ponen su propia marca»[42]. La marca y el logotipo asociados (la bolsa de la compra en la que figura el nombre de la galería es la que da significado a las adquisiciones que transporta en su interior) no *añaden* valor, sino que *son* valor: el valor de mercado, que es el único valor que cuenta, el valor como tal.

No sólo las grandes empresas invierten valor en los productos por medio del *branding* o los devalúan retirándoles su logotipo. Las marcas más potentes quizás sean los grandes *espectáculos* cuando son publicitados y promocionados adecuadamente: los espectáculos de las celebridades, que cuentan con una asistencia masiva, según los criterios de Boorstin, gracias a que son conocidos por ser conocidos y a que venden un gran número de entradas porque las entradas se venden bien. Los «espectáculos» disponen de ventaja sobre otras marcas fijadas por las compañías porque estas dependen de la lealtad duradera de unos clientes fieles. Los espectáculos sintonizan mejor con el exageradamente breve lapso de la memoria pública y con la competencia encarnizada entre los señuelos que pugnan por la atención de los consumidores. Los acontecimientos, como todo genuino producto de consumo, llevan una fecha «de caducidad»; es muy posible que sus planificadores y sus supervisores no incluyan en sus cálculos las cuestiones relacionadas con el largo plazo (con la doble ventaja que ello les reporta en términos de ahorro y de sensación de confianza, en perfecta consonancia con el espíritu de los tiempos) y busquen y se encaminen hacía «un máximo impacto y una obsolescencia instantánea» (parafraseando la acertada expresión de George Steiner).

La carrera espectacular (valga la redundancia) del espectáculo de duración prefijada como forma más eficaz y cada vez más empleada de activación de marca (o *branding*) concuerda perfectamente con la tendencia universal del

contexto moderno líquido. En ese escenario, todos los productos culturales —tanto los objetos inanimados como los seres humanos instruidos— tienden a ser puestos al servicio de «proyectos» de reconocido carácter excepcional y efímero. Y, como uno de los equipos de investigación citados por Naomi Klein descubrió en su momento, «se puede poner marca no sólo a la arena, sino al trigo, a la carne de ternera, a los ladrillos, a los metales, al hormigón, a los productos químicos, a la sémola de maíz y a una infinita variedad de artículos, tradicionalmente considerados inmunes al proceso»[43] y de los que hasta ahora se creía (equivocadamente, como se ha acabado por demostrar) que podían confiar en sus méritos intrínsecos y probar su valía tan sólo revelando y demostrando su propia excelencia.

El «síndrome consumista» al que la cultura contemporánea está cada vez más rendida gira en torno a la negación enfática de la dilación como virtud y del «aplazamiento de la satisfacción» como precepto, principios fundamentales ambos de la «sociedad de productores» o «productivista». En la jerarquía heredada de valores reconocidos, el «síndrome consumista» ha destronado a la duración y ha aupado a la fugacidad. Ha situado el valor de la novedad por encima del de lo perdurable.

Sería, sin duda, tan injusto como desaconsejable cargar a la industria de consumo con toda la culpa de la difícil situación en la que se halla la creación cultural hoy en día. Esta industria está muy bien preparada para el modo de vida al que yo llamo «modernidad líquida». Tanto esa industria como ese modo de vida concuerdan bien entre sí y refuerzan mutuamente el control que ejercen sobre las opciones entre las que los hombres y las mujeres de nuestro tiempo pueden elegir de forma realista. La cultura moderna

líquida ya no se concibe a sí misma como una cultura de aprendizaje y acumulación (del estilo de aquellas culturas recogidas en los estudios de los historiadores y de los etnógrafos). Ahora parece, más bien, una *cultura de desvinculación, discontinuidad y olvido*.

Pero ¿acaso no plantea esta última frase un contrasentido? Esa es la gran cuestión (quizás, la verdadera cuestión de vida o muerte en lo que concierne a la cultura). Durante siglos, la cultura convivió en una agitada simbiosis con la gestión, revolviéndose incómoda —incluso asfixiándose, en ocasiones— dentro del abrazo de los gestores, pero también corriendo en busca del cobijo de estos hasta el punto de salir vigorizada y fortalecida de ese encuentro. ¿Sobrevivirá la cultura al cambio en la gestión? ¿Le estará permitida otra existencia que no sea efímera como la de las mariposas? ¿Limitarán los nuevos gestores —fieles al nuevo estilo de gestión— su vigilancia a una mera labor de vaciamiento de activos? ¿Sustituirá la imagen de un cementerio de «espectáculos culturales» difuntos o abortados a la idea de «pendiente ascendente» como metáfora más apropiada de la cultura?

Willem de Kooning ha llegado a sugerir que, en este mundo nuestro, «el contenido es un atisbo», una visión fugaz, una mirada de pasada[44]. Analista incisivo de los giros y vueltas de la cultura posmoderna y *post*-posmoderna, Yves Michaud sugiere que el mundo que actualmente consume y exalta la estética —meta eternamente esquiva aunque tozudamente perseguida por la cultura— es un mundo vaciado (y vacío) de obras de arte[45], por mucho que, en su momento, se las supusiera unas adiciones duraderas a ese mismo mundo…

Reflexionando sobre el estado y las perspectivas del arte contemporáneo, Tom Wolfe llegaba a la conclusión de que nos habíamos deshecho de los objetos figurativos, de la

tercera dimensión, del pigmento, de la técnica, del marco y del lienzo… ¿y de la pared también? ¿No resulta acaso premoderna la imagen de la obra de arte como objeto colgado de la pared?[46]

Jacques Villeglé, artista en activo, fotógrafo entusiasta y pintor de enormes lienzos colgados de las paredes de todos los salones de arte parisinos de mayor prestigio, concibe un tipo distinto de pared: un artefacto completamente posmoderno, un muro que mira a la calle donde se desarrolla la acción, una ventana antes que una parte más de la jaula/refugio con la que la regla moderna solía definir la diferencia entre el «interior» y el «exterior» de las artes. Los muros que se abren desde los cuadros de Villeglé superpuestos sobre las paredes de la *galería* son paredes en la ciudad, testimonios vivos, constantemente inacabados y constantemente actualizados del arte moderno por excelencia: el arte de la vida moderna. Estas paredes son precisamente los lugares en los que se puede encontrar revelada y registrada la (ostensible u oculta, pero siempre inexorable) labor de vivir para ser luego transferida al interior de los muros del museo, donde se reencarnará en forma de objetos de arte. Los objetos de Villeglé son las vallas publicitarias diseñadas para exhibir avisos públicos, pósteres y anuncios publicitarios, o las sencillas paredes de ladrillo pensadas originalmente para separar y ocultar domicilios privados o hileras enteras de edificios comerciales de la vista de los transeúntes, pero cuya insustancialidad impoluta suponía todo un reclamo para los impresores, los distribuidores y los colocadores de carteles, una tentación a la que era imposible resistirse en una ciudad posmoderna rebosante de imágenes y sonidos que rivalizan por la atención del público. (¿Acaso no son los pósteres las malas hierbas de la sociedad de la información que invaden hasta el último pedacito de terreno libre de raíces? ¿Acaso no son

las malas hierbas de los jardines de la comunicación? ¿Acaso no son las paredes vacías y todas las superficies planas sin mensajes las versiones actualizadas, puestas al día de la modernidad líquida, de ese otro «vacío» al que toda naturaleza —en este caso, la naturaleza de la sociedad de la información— tiene horror?).

Da igual si se trata de vallas publicitarias expresamente confeccionadas para tal fin como de paredes invadidas, anexionadas y absorbidas por el avance de las tropas del imperio de la información. En cuanto quedan fijadas en los cuadros de Villeglé, apenas dejan entrelucir sus distintos pasados. Todas ellas guardan un asombroso parecido, tanto si son el resultado de la superposición de numerosas capas de carteles pegados unos sobre otros en bulevares como el de la Chapelle, el Haussmann, el Malesherbes o el Marne, en calles como la de Littré, la de Écoles, la de Saint Lazare o la del Faubourg St. Martin, o en el cruce de Sèvres y Montparnasse. Cada una de ellas conforma una extraña mezcla entre tumba y solar en construcción: un punto de encuentro entre cosas a punto de morir y cosas a punto de nacer que morirán un poco después. La fragancia de la cola fresca pugna aquí con el olor de los cadáveres en proceso de putrefacción. *Affiches laceres*... tiras de papel rasgado se agitan medio sueltas sobre los pedazos de cartel que dejan entrever por debajo y que anuncian potenciales tiras todavía por rasgar. Medias sonrisas en las mitades rescatadas de rostros ocultos por completo hasta entonces; un único ojo o una sola oreja sin su compañera; rodillas y codos sin nada que conectar ni que los mantenga unidos. Gritos que se silencian antes de que puedan ser entendidos, mensajes que se disuelven y se desvanecen en apenas un fragmento de frase, capturados y ajusticiados mucho antes del nacimiento del significado; llamamientos o frases inacabadas sin un sitio por el que empezar.

Y, sin embargo, estos basurales están llenos de vida. Allí nada permanece inmóvil; todo está temporalmente ausente de alguna parte o en viaje hacia algún otro lugar. Todos los hogares son sólo posadas a mitad de camino. Esas vallas y esos muros, atestados de capas y más capas de significados que lo fueron en su momento, habrían sido (o puede que aún sean) instantáneas fotográficas de una historia en construcción, una historia que avanza destruyendo su rastro: la historia como *fábrica de desechos, de residuos*. Ni creación ni destrucción, ni aprendizaje ni verdadero olvido: sólo la lívida constatación de la futilidad, o mejor dicho, de la más absoluta estupidez que suponen tales distinciones. Nada nace allí para vivir mucho tiempo y nada muere de manera definitiva.

Los cuadros de Manolo Valdés son también enormes e, igualmente, guardan un asombroso parecido unos con otros. Sea cual sea el mensaje que transmitan, todos se repiten con una persistencia empalagosa y apasionada al mismo tiempo, una y otra vez, obra tras obra. Valdés pinta/reúne/compone/pega *caras*. O, mejor dicho, una única cara: el rostro de una misma mujer. Cada cuadro es la prueba material de un nuevo comienzo, un nuevo intento, un nuevo esfuerzo dedicado a finalizar el retrato. ¿O es acaso el testimonio de un trabajo completado tiempo atrás pero declarado obsoleto y demolido inmediatamente después? El lienzo se quedó inmovilizado en el momento mismo en que lo colgaron en la pared de la galería, ¿pero subía o bajaba? ¿*Aller* o *retour*? Díganmelo ustedes… Pueden apostarse todo su dinero y el mío, si quieren, pero seguirán siendo incapaces de distinguir el «hacia atrás» del «hacia delante». Esta distinción, como la contraposición entre creación y destrucción, ha perdido ya todo su sentido (si es que alguna vez llegó a tenerlo). Ese vacío que yace ahora desnudo donde supuestamente residía el significado

era un secreto celosamente guardado por todos aquellos que insistían que «hacia delante» era la manera correcta de referirse al lugar en el que ellos (los progresistas) tenían puesta su mirada; ellos eran quienes afirmaban que «creación» era el nombre apropiado para la destrucción que ellos (las personas creativas) habían conseguido llevar a cabo. Ese es, al menos, el mensaje (quizás el único mensaje) que los cuadros de Valdés entonan al unísono.

Los retazos de los *collages* de Valdés han sido laboriosamente ensamblados, capa a capa, a partir de pedazos y trozos de arpillera: algunos de ellos han sido teñidos, en otros se muestra desnuda la vieja tonalidad insulsa del yute o del cáñamo, en otros se ha aplicado una primera capa de imprimación para poder pintar luego por encima, y en otros se han desprendido ya escamas resecas de la pintura que se les había aplicado anteriormente. ¿O acaso nos hallamos ante fragmentos arrancados de un lienzo que en algún momento estuvo finalizado, perfecto, completo y sano? Los retazos están mal encolados y sus puntas están sueltas, pero sigue sin estar claro si es porque alguien va a pegarlas mejor a los recortes que tienen por debajo o van camino de despegarse del todo y desprenderse. ¿Hemos captado estos *collages* en pleno proceso de creación o se hallan, más bien, en un estado de avanzada descomposición? ¿Están estos fragmentos y pedazos de arpillera todavía por pegar o ya despegados? ¿Son frescos e inmaduros o usados y putrefactos? El mensaje es: no importa, pero tampoco lo sabríamos aunque importase.

Braun-Vega, que ha expuesto en el quinto salón ferial Art París, en el interior del Carrusel del Louvre, pinta lo que podríamos llamar encuentros imposibles: un desnudo de Velázquez en compañía de las bañistas de Avignon de Picasso, observado por un policía parisino ataviado con la indumentaria normal del siglo XXI; el papa Pío XI leyendo una

declaración reciente de Juan Pablo II en un periódico; los alegres campesinos de Bruegel brincando en un vanguardista restaurante de *nouvelle cuisine*. ¿Encuentros *imposibles*? En un mundo de vida moribunda y muertos vivientes, lo improbable se ha vuelto inevitable, lo extraordinario es ya rutina. Todo es posible (ineludible, de hecho) toda vez que la vida y la muerte han perdido la distinción que las dotaba de significado y han pasado a ser igualmente revocables y sujetas a un «hasta nuevo aviso». A fin de cuentas, era esa distinción la que otorgaba al tiempo su linealidad, la que separaba lo efímero de lo duradero y la que inyectaba sentido en los conceptos de progreso, degeneración y punto sin retorno. Desaparecida tal distinción, ninguna de esas contraposiciones constituyentes del orden moderno conserva sustancia alguna.

Villeglé, Valdés y Braun-Vega son artistas representativos de la era moderna líquida: de una era que ha perdido confianza en sí misma y, con ella, la valentía para imaginar y esbozar (y, aún menos, para perseguir) modelos de perfección, entendiendo por tal el estado en el que ninguna mejora adicional es ya necesaria ni posible y en el que todo nuevo cambio sólo puede ser a peor. A diferencia de la era de la modernidad «sólida» que la precedió, que vivía enfocada hacia la «eternidad» (una forma abreviada de referirse a un estado de uniformidad perpetua, monótona e irrevocable), la modernidad líquida no se fija ningún objetivo ni traza línea de meta alguna y sólo asigna una cualidad permanente al estado de fugacidad. El tiempo *fluye*, ya no «sigue su curso inexorable». Hay cambios, siempre los hay, siempre son nuevos, pero no hay ningún destino ni punto final, ni tampoco expectativa alguna de cumplir una misión. Cada momento vivido está preñado de un nuevo comienzo y de su final (antaño enemigos jurados, hoy gemelos siameses).

Los artistas aquí comentados reproducen en sus obras los rasgos definitorios de la experiencia moderna líquida. La anulación de las contraposiciones entre los actos creativos y destructivos, entre el aprendizaje y el olvido, y entre los pasos adelante y atrás, así como la eliminación del puntero de la flecha del tiempo, son todas marcas de una realidad vivida que Villeglé, Valdés y Braun-Vega reciclan en forma de cuadros que cuelgan luego de las paredes de las galerías. No son los únicos: digerir esas cualidades novedosas del *Lebenswelt* y expresar su experiencia son, quizás, las principales preocupaciones del arte desde que este ha sido arrojado a un mundo sin «modelos» (es decir, un mundo del que ya no se espera que permanezca inmóvil durante el tiempo suficiente para que el artista complete su representación pictórica). Dicha preocupación queda expresada una y otra vez en diversos aspectos: en la tendencia a comprimir la vida útil de los productos del arte a una *performance*, a un *happening* o, como mucho, a la duración de una exposición del tipo «desde… hasta…»; en la predilección por materiales frágiles, fácilmente desmenuzables, sumamente degradables y perecederos, en las sustancias con las que se hacen los objetos artísticos; en las obras del llamado arte de la tierra[47], que, probablemente, no visiten un gran número de personas ni sobrevivan mucho tiempo frente a las inclemencias del clima, y, en definitiva, en la incorporación de la inminencia del deterioro y de la desaparición dentro de la presencia material de la creación artística. Como postulara De Kooning, «el contenido es un atisbo». Y como dijera Yves Michaud a modo de resumen general, el espacio en el que lo estético celebra su triunfo definitivo está vacío de «obras de arte» o, al menos, de las obras de arte «tal y como las conocíamos», es decir, objetos preciosos y raros, rodeados de un aura, provocadores de una experiencia única, sublime y refinada

tanto en ocasiones como en lugares igualmente únicos, y todo ello a lo largo de prolongados (puede que incluso infinitos) lapsos de tiempo[48].

En la ladera de una colina desde la que se domina el camino de acceso a Saltdal, una pequeña localidad de Nørland, la provincia más septentrional de Noruega, el artista Gediminas Urbonas ha excavado cuatro receptáculos, cada uno de ellos con una obra de arte en su interior. Se trata de una imagen nada habitual en un paisaje como aquel, próximo al *permafrost* del Círculo Polar Ártico y caracterizado por una monotonía deprimente, por lo que casi todos los conductores que pasan por allí aparcan sus vehículos y suben a pie la pendiente para contemplar de cerca lo que se haya colocado en los espacios huecos. En tres de ellos hallarán, respectivamente, un objeto de arte convencional, un objeto preconfeccionado con algún otro uso y un objeto estrambótico encontrado en otro lugar. Los visitantes también hallarán vacío el cuarto espacio o, para ser más exactos, descubrirán que no contiene objeto material alguno, aunque, pese a ello (o debido a ello), está lleno de significado. Invariablemente, todos los visitantes de la ladera dedican más tiempo a contemplar el hueco vacío que los otros tres…

Rauschenberg borró una vez varios dibujos de su amigo De Kooning y los exhibió (tal y como habían quedado, con las hojas vacías pero manchadas) junto a otros esbozos sin borrar…

Aquí hemos hablado de arte representativo, y Villeglé, Valdés, Braun-Vega, Urbonas y Rauschenberg son artistas representativos, posiblemente los artistas más representativos del mundo que representan: el mundo moderno líquido.

4

REFUGIARSE EN LA CAJA DE PANDORA O MIEDO Y SEGURIDAD EN LA CIUDAD

«A falta de comodidad existencial, hoy nos conformamos con la seguridad o con un trasunto de esta», escriben los editores del *Hedgehog Review* en la introducción a un número especial de la revista dedicado al miedo[49].

El terreno sobre el que supuestamente descansan nuestras perspectivas de vida es sin duda inestable, como también lo son nuestros empleos y las empresas que los ofrecen, nuestros compañeros/compañeras y nuestras redes de amigos, la situación de la que disfrutamos en la sociedad, y la autoestima y la autoconfianza que se derivan de aquella. El «progreso», otrora la más extrema manifestación de optimismo radical y promesa de una felicidad universalmente compartida y duradera, se ha desplazado hasta el polo de expectativas opuesto, de tono distópico y fatalista. Ese concepto representa ahora la amenaza de un cambio implacable e inexorable que, lejos de augurar paz y descanso, presagia una crisis y una tensión continuas que harán imposible el más mínimo momento de respiro (algo así como un juego de las sillas en el que un segundo de distracción puede comportar una derrota irreversible y una exclusión inapelable). En lugar de grandes expectativas y de dulces sueños, el «progreso» evoca un insomnio repleto de

pesadillas en las que uno sueña que «se queda rezagado», pierde el tren o se cae por la ventanilla de un vehículo que va a toda velocidad y que no deja de acelerar.

Incapaces de aminorar el vertiginoso ritmo del cambio (para cuánto más de prever y controlar su dirección), nos centramos en aquello sobre lo que podemos (creemos que podemos o se nos asegura que podemos) influir: tratamos de calcular y minimizar el riesgo de que nosotros mismos (o aquellas personas que nos son más cercanas y queridas en el momento actual) seamos personalmente víctimas de los incontables e indefinibles peligros que este mundo impenetrable y su futuro incierto nos deparan. Nos sumergimos en el escudriñamiento de «los siete signos del cáncer» o de «los cinco síntomas de la depresión», o en la exorcización de los fantasmas de la hipertensión arterial y de los niveles elevados de colesterol, el estrés o la obesidad. Buscamos, por así decirlo, blancos hacia los que dirigir nuestro excedente de temores a los que no podemos dar una salida natural y los hallamos tomando elaboradas precauciones contra todo peligro visible o invisible, presente o previsto, conocido o por conocer, difuso aunque omnipresente: nos encerramos entre muros, inundamos los accesos a nuestros domicilios de cámaras de televisión, contratamos vigilantes armados, usamos vehículos blindados (como los famosos todoterrenos), vestimos ropa igualmente blindada (como el «calzado de suela gruesa») o vamos a clases de artes marciales. «El problema», según sugiere David L. Altheide, «es que estas actividades reafirman y contribuyen a producir una sensación de desorden que nuestras acciones no hacen más que precipitar»[50]. Cada cerradura adicional que colocamos en la puerta de entrada como respuesta a sucesivos rumores de ataques de criminales de aspecto foráneo, cada revisión de la dieta en respuesta a un nuevo «pánico alimentario», hace

que el mundo parezca *más* traicionero y temible, y desencadena *más* acciones defensivas (que, por desgracia, están condenadas seguramente a desembocar en el mismo resultado). Nuestros miedos se perpetúan y se refuerzan cada vez más a sí mismos. Además, han adquirido ya impulso propio.

De la inseguridad y del temor se puede extraer un gran capital comercial, como, de hecho, se extrae. «Los anunciantes», comenta Stephen Graham, «han explotado deliberadamente los miedos extendidos al terrorismo catastrófico para aumentar las ventas de todoterrenos altamente rentables»[51]. Estos auténticos monstruos engullidores de gasolina, mal llamados «utilitarios deportivos», se alzan ya con el 45% de todas las ventas de coches en Estados Unidos y se están incorporando a la vida urbana cotidiana como verdaderas «cápsulas defensivas». El todoterreno es

> un símbolo de seguridad que, como los vecindarios de acceso restringido por los que a menudo circulan, aparece retratado en los anuncios como algo inmune a la arriesgada e impredecible vida urbana exterior [...] Estos vehículos parecen disipar el temor que la clase media urbana siente cuando se desplaza por su ciudad de residencia o se ve obligada a detenerse en algún atasco.

Como si de efectivo líquido listo para cualquier inversión se tratara, el capital del miedo puede ser transformado en cualquier forma de rentabilidad, ya sea económica o política, como así ocurre en la práctica. La seguridad personal se ha convertido en un importante (puede que, incluso, en *el más* importante) argumento de venta en toda suerte de estrategias de *marketing*. «La ley y el orden», reducidos

cada vez más a una mera promesa de seguridad personal, se han convertido en un importante (si no *el más* importante) argumento de venta en los programas políticos y las campañas electorales. La exhibición de amenazas para la seguridad personal ha pasado a ser un importante (quizás *el más* importante) recurso en las guerras de los medios de comunicación de masas por los índices de audiencia (lo que ha redundado aún más en el éxito de los usos comercial y político del capital del miedo). Como dice Ray Surette, el mundo que se ve por televisión se parece a uno en el que los «ciudadanos/ovejas» son protegidos de los «delincuentes/lobos» por «policías/perros pastores»[52].

Todo ello no puede menos que afectar a (e, incluso, revolucionar) las condiciones de la vida urbana, nuestra percepción de la vida en la ciudad y las esperanzas y aprensiones que tendemos a asociar al entorno urbano. Y cuando hablamos de las condiciones de la vida urbana, hablamos, en realidad, de las condiciones de la humanidad. Según las proyecciones actuales, en el plazo aproximado de dos décadas, dos de cada tres seres humanos vivirán en ciudades y nombres tan poco oídos como los de Chongqing, Shenyang, Puna, Ahmedabad, Surat o Rangún, designarán conurbaciones en las que se hacinarán más de cinco millones de personas (y lo mismo sucederá con otros nombres, como Kinshasa, Abiyán o Belo Horizonte, que hoy asociamos más bien con lugares exóticos de vacaciones que con frentes de las batallas contemporáneas de la modernización). Las recién llegadas a la primera división de las aglomeraciones urbanas —casi todas ellas en bancarrota o cercanas a la quiebra total— se verán obligadas a intentar, al menos, «hacer frente en cuestión de veinte años a problemas que Londres o Nueva York sólo pudieron resolver (aunque no sin dificultades) en 150 años»[53]. Las preocupaciones y los temores que asolan las grandes

ciudades más antiguas y que tan bien conocemos pueden quedarse pequeños en comparación con las adversidades que las nuevas gigantes tendrán que afrontar.

A nuestro planeta aún le queda mucho camino que recorrer hasta llegar a ser la «aldea global» de Marshall McLuhan, pero las aldeas de todo el planeta se están globalizando a marchas forzadas. Hace muchos años, tras estudiar lo que quedaba del mundo rural premoderno, Robert Redfield llegó a la conclusión de que la «cultura campesina» resultaba incompleta y no era autosuficiente, por lo que no podía ser descrita (y aún menos comprendida) de forma adecuada si no era dentro del marco de su entorno próximo, en el que se incluía el municipio o la localidad con la que los vecinos de la zona mantienen una relación de servicio y dependencia mutuos de la que no pueden escapar. Hoy, cien años después, podríamos decir que el único marco en el que debe contemplarse todo lo rural para poder describirlo y explicarlo de forma adecuada es el *planetario*. No basta con incluir en el cuadro una ciudad cercana, por grande que esta sea. Tanto el pueblo como la ciudad son escenarios de operaciones de fuerzas que están mucho más allá del alcance del uno y de la otra, y de los procesos que esas fuerzas ponen en marcha y que nadie —ni los habitantes de las zonas rurales y urbanas afectadas ni tampoco los propios iniciadores— puede comprender y aún menos controlar. Convendría, pues, reformular el viejo refrán que dice que los hombres disparan, pero Dios lleva las balas: puede que los habitantes de las zonas rurales y los urbanitas estén lanzando los proyectiles, pero son los mercados globales los que deciden adonde van.

En su habitual columna titulada «Comentario del campo», el *Corner Post* del 24 de mayo de 2002 publicó un artículo de Elbert Van Donkersgoed (asesor de política estratégica de la Federación de Agricultores Cristianos de

Ontario. Canadá) con el elocuente título de «The collateral damage from globalization» («Los daños colaterales de la globalización»)[54]. «Cada año producimos más alimentos con menos personas y con un uso más prudente de los recursos», señalaba Van Donkersgoed. «Los agricultores han trabajado de un modo cada vez más inteligente, invirtiendo en tecnología ahorradora de mano de obra y afinando la gestión para conseguir una producción de calidad». Cada vez es necesaria menos gente para hacer el trabajo. En los cuatro años anteriores a febrero de 2002, desaparecieron de las estadísticas de Ontario 35 000 de esas personas, convertidas en prescindibles por el «progreso tecnológico» y reemplazadas por una tecnología nueva y mejorada (es decir, generadora de un mayor ahorro en mano de obra). El problema es que, según los manuales de economía convencionales (y, de hecho, según la propia lógica común), tal avance en productividad debería haber enriquecido al campo de Ontario y debería haber disparado las ganancias de sus granjeros; sin embargo, no se apreciaba señal alguna de esa opulencia en aumento. Van Donkersgoed expone la única conclusión concebible: «Los beneficios de la productividad del campo se están acumulando en algún otro lugar de la economía. ¿Por qué? Por la globalización». La globalización, señala, ha desencadenado «una pauta de fusiones y adquisiciones entre las empresas suministradoras de insumos agrícolas […] Puede que sea cierto el razonamiento que justifica que algo así "es necesario para ser competitivos a escala internacional", pero esas fusiones han creado también un poder monopolista que "captura los beneficios de los incrementos de la productividad agrícola"». «Las grandes empresas», prosigue, «devienen gigantes predatorios y, a continuación, capturan mercados. Pueden usar (y usan) su poder económico para obtener lo que quieren del campo. Los intercambios voluntarios y el

comercio de bienes entre iguales está dejando paso a una economía rural de control centralizado».

Vayamos ahora unos miles de kilómetros al sureste de Ontario, en concreto, hasta Namibia, una de las naciones estadísticamente más prósperas de África. Según informa Keen Shore, en la última década, calculada como porcentaje de la población total, la población rural de ese país (que había sido hasta ahora eminentemente agrícola) ha caído en picado, mientras que la capital. Windhoek, ha doblado su número de habitantes[55]. La población excedente y desocupada de las zonas rurales se ha trasladado a los poblados de chabolas que han brotado en torno a la relativamente acomodada ciudad, atraída por «la esperanza, no la realidad», dado que «los empleos son hoy más escasos que los solicitantes de los mismos». «Si se compara la abrumadora cifra de personas que llegan allí con el ritmo de la expansión de la economía urbana de Windhoek, se llega a la conclusión de que deben de ser muchos los habitantes que no están obteniendo actualmente ingreso alguno», revelaba Bruce Frayne, urbanista y planificador regional en Namibia e investigador galardonado de la Queen’s University de Canadá. La Namibia rural no deja de desprenderse del exceso de mano de obra, pero el crecimiento de capital en la zona urbana del país es demasiado modesto para dar cabida a los excedentes. De un modo u otro, los beneficios adicionales prometidos por el auge de la productividad agrícola no se han quedado en el campo ni han llegado a las ciudades. Podríamos preguntarnos, como Van Donkersgoed, por qué. Y. como él, podríamos responder: por la globalización.

En las zonas del planeta que han sufrido las consecuencias de las presiones globalizadoras —señala Jeremy Seabrook—, «las ciudades se han convertido en campamentos de refugiados para los desahuciados de la

vida rural». Seabrook describe también la vida urbana con la que es muy probable que esos desahuciados se encuentren:

> Nadie da trabajo. Hay personas que se hacen conductores de *rickshas* o empleadas domésticas; otras compran un puñado de plátanos y los extienden por la acera en un puesto de venta improvisado u ofrecen sus servicios como mozos de carga o peones. Constituyen el sector informal. En la India, menos del 10% de la población está empleada en la economía formal y esa cifra continúa reduciéndose por culpa de la privatización de las empresas estatales[56].

Nan Ellin, una de las más agudas estudiosas y perspicaces analistas de las tendencias urbanas contemporáneas, señala que protegerse del peligro fue «uno de los incentivos principales para la construcción de ciudades, cuyos límites quedaban a menudo definidos por grandes murallas o vallas: desde los antiguos pueblos de Mesopotamia hasta las ciudades medievales, pasando por los poblados de los nativos americanos»[57]. Las murallas, los fosos y las empalizadas marcaban la frontera entre el «nosotros» y el «ellos», entre el orden y la naturaleza salvaje, entre la paz y la guerra: quienes quedaban al otro lado de la barrera sin que les estuviera permitida la entrada eran enemigos. Sin embargo, «de ser un lugar relativamente seguro», la ciudad ha pasado a ser más habitualmente relacionada «con el peligro que con la seguridad», sobre todo en los últimos cien años, aproximadamente. Hoy en día, debido a una curiosa inversión de su papel histórico y en un claro desafío a sus intenciones y expectativas originales, nuestras ciudades están dejando rápidamente de ser un refugio frente a los peligros y se están convirtiendo en la principal fuente de estos. Diken y Laustsen llegan incluso a

sugerir que «se ha invertido el vínculo milenario entre civilización y barbarie. La vida de las ciudades regresa a un estado de naturaleza caracterizado por el dominio del terror, acompañado por un miedo omnipresente»[58].

Podríamos decir que las fuentes del peligro se han trasladado al corazón mismo de la ciudad. Los amigos, los enemigos y, sobre todo, los extraños (esos seres esquivos y misteriosos que tan pronto pueden ser amigos como enemigos nuestros), se mezclan actualmente en las calles de la ciudad y las comparten codo con codo. La guerra contra la inseguridad, los peligros y los riesgos, se libra ahora *en el interior* de la ciudad y es dentro de ella donde se definen campos de batalla y se trazan las líneas del frente. Las trincheras y los búnkeres, fuertemente blindados y cuya finalidad original era la de separarse de los extraños, manteniéndolos alejados y vedando su entrada, están pasando rápidamente a ser uno de los aspectos más visibles de las ciudades contemporáneas, si bien las formas que adoptan son muy numerosas y sus diseñadores se esfuerzan por mezclar sus creaciones con el paisaje urbano, lo cual contribuye aún más a «normalizar» el estado de emergencia en el que viven los habitantes urbanos, adictos a la seguridad.

Las formas más comunes de fortificación defensiva son las cada vez más populares «*gated communities*» (o zonas residenciales de acceso restringido), con sus correspondientes vigilantes y monitores de vídeo en la entrada. (Nótese que en los folletos de las agencias inmobiliarias y en las propias prácticas de los vecinos de esos complejos, el énfasis recae no en el «*community*» —en la comunidad o vecindario allí creado—, sino en el «*gate*» —en la puerta o la restricción del acceso). El número de *gated communities* en Estados Unidos es ya de más de 20 000 y la población que acumulan supera los ocho millones de

residentes. El significado de esa «*gate*» (o «puerta» que restringe el acceso) se vuelve más elaborado a cada año que pasa: por ejemplo, un complejo de apartamentos californiano llamado «Desert Island» está rodeado por un foso de 10 hectáreas. En Venice, en ese mismo estado, Brian Murphy construyó una casa para Dennis Hopper con una fachada de metal ondulado, sin ventanas y con aspecto de búnker. El mismo arquitecto diseñó otra casa de lujo en Venice erigida en el *interior* de las paredes de un viejo edificio en ruinas, pero primero la cubrió de *graffiti* para que quedara inmersa en la uniformidad vandálica del barrio circundante.

La *discreción* o el pasar desapercibido de *un modo* prediseñado y artificioso es una tendencia que se extiende por una arquitectura urbana como la actual, guiada por el miedo; otra tendencia es la *intimidación*, ya sea la causada por un exterior severo e imponente con un desalentador y humillante aspecto de fortaleza resaltado por la profusión de controles de vigilancia y vigilantes uniformados, o la inspirada por una exhibición descarada y contundente de adornos provocadoramente ricos y recargados.

La arquitectura del miedo y de la intimidación se extiende a los espacios públicos urbanos y los transforma infatigable aunque subrepticiamente en áreas cerradas vigiladas y controladas las veinticuatro horas del día. La inventiva en este terreno no conoce límites. Nan Ellin menciona unos cuantos mecanismos, la mayoría de origen estadounidense, pero ampliamente emulados en otras partes, como, por ejemplo, los bancos «a prueba de vagabundos» de los parques urbanos de Los Ángeles, que tienen forma de tonel y se complementan con el sistema de aspersores de riego (Copenhague fue un poco más allá y retiró todos los bancos públicos de la Estación Central e implantó una política de multas a los pasajeros que se

sentaran o se estiraran a descansar en el suelo a la espera de su tren), o, también, los sistemas de aspersores combinados con un ensordecedor jaleo de música mecánica que se usan para ahuyentar a los vagos y a los holgazanes de las inmediaciones de las llamadas tiendas de conveniencia.

Por lo que respecta a las sedes de las grandes empresas y a los grandes almacenes, que hasta hace poco eran importantes proveedores de espacios públicos urbanos (y puntos centrales y de atracción dentro de ellos), actualmente abandonan gustosas los centros de las ciudades y se van a entornos artificiales diseñados y construidos de la nada, en los que se incluyen cienos elementos de imitación de la parafernalia urbana como tiendas, restaurantes… y algún que otro espacio destinado a vivienda con la intención de disimular la meticulosidad con la que han sido extirpados y exorcizados los principales atractivos de la ciudad: su espontaneidad, su flexibilidad, su capacidad de sorpresa y sus ofertas de aventura (todas aquellas razones por las que se consideraba que *Stadtluft macht frei*[59]). Sirva como ejemplo de esa tendencia tan simbólica la hilera de edificios de oficinas y sedes de grandes empresas del frente marítimo de Copenhague, imponentes pero decididamente inhóspitos, férreamente fortificados y escrupulosamente cercados, pensados para ser admirados de lejos, como los muros ciegos del complejo de La Défense, en París, admirados, pero nunca visitados. Su mensaje es claro e imposible de ignorar: quienes trabajan al servicio de las grandes compañías en el interior de esos edificios habitan un ciberespacio *global*. Su vinculación física con el espacio de la *ciudad* es puramente superficial, contingente y vaga. De hecho, la majestuosa y presuntuosa grandiosidad de las fachadas monolíticas, en las que apenas se aprecian unos pocos puntos de entrada cuidadosamente

camuflados, no anuncia más que eso. Los ocupantes de esos inmuebles *están* en el lugar en el que se han construido sus despachos, pero no *son* de allí. Sus intereses ya no coinciden con los de la ciudad en los que casualmente han plantado sus tiendas de campaña de forma temporal; el único servicio que exigen a los responsables municipales es que se les deje en paz. Siendo poco lo que piden, no se sienten obligados a dar gran cosa a cambio.

Richard Rogers, uno de los arquitectos británicos más meritorios y aclamados, advertía a los participantes de un simposio sobre urbanismo celebrado en 1990:

> Si sugerimos un proyecto a un inversor, este inmediatamente pregunta: «¿para qué necesitamos árboles y galerías?». Lo único que interesa a los promotores es el espacio de oficinas. Si no puedes garantizar que la edificación se amortizará en diez años a lo sumo, no vale la pena ni que te dirijas a ellos[60].

Rogers describe Londres —el lugar donde él aprendió esa amarga lección— como una «ciudad políticamente paralizada que parece hallarse totalmente en manos de los promotores inmobiliarios». A la hora de llevar a cabo renovaciones fundamentales del espacio urbano —como la de los Dockyards londinenses, el mayor proyecto de ese tipo de toda Europa—, los planes se aprueban sin que se sometan a exámenes tan minuciosos como los que se podrían aplicar hoy en día a «una solicitud municipal de instalación de un letrero luminoso en un puesto de *fish and chips* en la East India Dock Road». El espacio público fue la primera víctima colateral de la ardua batalla perdida de una ciudad contra el avance implacable del coloso global. De ahí que la conclusión de Rogers sea que «lo que se necesita

fundamentalmente es una institución que proteja el espacio público».

Bien, pero eso es fácil de decir y mucho más difícil de hacer… ¿Dónde debemos buscar una institución de ese tipo? Y, suponiendo que la encontremos, ¿cómo podemos hacerla capaz de estar a la altura de tal tarea?

El historial del urbanismo hasta el momento —tanto del actual como del pasado— no es precisamente alentador en su conjunto. De la suerte corrida por el urbanismo en Londres, por ejemplo, su más incisivo narrador, John Reader, decía lo siguiente:

> El orden social y la distribución de la población de Londres estaba cambiando, pero lo hacía de un modo que no tenía nada que ver con lo que los urbanistas habrían previsto o considerado como ideal. Se trataba de un ejemplo clásico de cómo el flujo de la economía, la sociedad y la cultura puede contradecir —e incluso, invalidar— las ideas y las teorías defendidas por los planificadores[61].

Durante las tres primeras décadas de la posguerra. Estocolmo —una ciudad que aceptó y adoptó de un modo entusiasta la fe que tenían los grandes visionarios modernos (y de mentalidad modernista) en que cambiando la forma del espacio que ocupaban las personas podía mejorar la forma y la naturaleza de su sociedad— se aproximó seguramente más que ninguna otra gran ciudad a la implantación de una «utopía socialdemócrata». Las autoridades municipales de Estocolmo proporcionaron a todos y cada uno de sus habitantes no sólo un domicilio adecuado, sino también todo un inventario de servicios para

mejorar su calidad de vida, así como una existencia plenamente protegida. Pero en el plazo de apenas tres décadas y de manera totalmente inesperada para los planificadores, empezó a cambiar el ánimo de la población. Irónicamente, fueron las personas (jóvenes) nacidas en ese espacio reformado con la intención original de hacer más feliz la vida de sus habitantes las que pusieron en duda las ventajas del orden planificado. Los ciudadanos (y, en especial, la población más joven de Estocolmo) abandonaron los alojamientos comunitarios en los que todo estaba previsto, en los que todo había sido tenido en cuenta y en los que todos los suministros estaban asegurados, y se lanzaron de cabeza a las aguas turbulentas del mercado de la vivienda privada. El resultado de su masiva huida, según Peter Hall, fue, en general, poco atractivo: «casas apretadas unas contra otras en hileras uniformes y escasamente imaginativas, con reminiscencias de las peores zonas residenciales suburbanas estadounidenses», pero «tenían una enorme demanda y se vendieron con facilidad»[62].

La inseguridad genera temor, por lo que no es de extrañar que la guerra contra la inseguridad figure en un lugar preponderante en la lista de prioridades del urbanista (cuando menos, los planificadores urbanos piensan —y, si se les pregunta, insisten— que como tal debe figurar). El problema, no obstante, es que cuando desaparece la inseguridad, también están condenadas a desaparecer de las calles de la ciudad la espontaneidad, la flexibilidad, la capacidad para sorprender y la promesa de aventuras, que son los principales atractivos de la vida urbana. La alternativa a la inseguridad no es el paraíso de la tranquilidad, sino el infierno del aburrimiento. ¿Es posible vencer al miedo y, al mismo tiempo, escapar al tedio? Es de suponer que este enigma constituye el principal dilema al que se enfrentan los urbanistas y los arquitectos, y al cual

todavía no se ha hallado una solución convincente, satisfactoria e indiscutible. Quizás se trate de una pregunta a la que no se pueda responder de un modo plenamente satisfactorio, pero (quizás por ese motivo) continuará sirviendo de estímulo para la experimentación cada vez más virulenta y las invenciones cada vez más osadas de los arquitectos y de los planificadores en general.

Desde el principio, las ciudades han sido lugares en los que personas extrañas conviven en cercanía sin dejar de ser extrañas las unas para las otras. La compañía de extraños resulta siempre inquietante (aunque no siempre se tema), ya que en la esencia misma de ser extraños (es decir, de aquello que los diferencia de los amigos y los enemigos) está que las intenciones, la forma de pensar y las respuestas de aquellos a las situaciones compartidas resultan desconocidas o no suficientemente conocidas como para calcular las probabilidades de su conducta. Toda concentración de extraños constituye un escenario de *imprevisibilidad* endémica e irremediable. Se podría expresar de otro modo: los extraños entrañan *riesgo*. No puede haber riesgo sin que exista, al menos, un temor residual a un posible daño o a una posible derrota, pero sin riesgo tampoco hay posibilidad alguna de ganancia o de triunfo. Por eso, los contextos cargados de riesgo no pueden percibirse más que como situaciones de una ambigüedad intrínseca que, a su vez, sólo pueden evocar actitudes y respuestas ambivalentes. Los escenarios de riesgo tienden a atraer y a repeler al mismo tiempo, y el punto en el que una respuesta se convierte en su contraria es notablemente variable y cambiante, prácticamente imposible de precisar (menos aún de fijar).

El espacio es «público» en la medida en que los hombres y las mujeres a los que se les permite la entrada y tienen probabilidades de entrar *no* son preseleccionados. No se requieren pases ni se registra a quien entra ni a quien sale. La presencia en un espacio público es, pues, anónima y, por consiguiente, es inevitable que quienes estén presentes en ese espacio tiendan a ser extraños entre sí y lo sean también para las personas a cuyo cargo está dicho espacio. Los espacios públicos son lugares en los que los extraños coinciden; constituyen, por tanto, compendios y versiones condensadas de los rasgos definitorios de la vida urbana. Es en esos espacios públicos donde la vida urbana y todo aquello que la diferencia de otras formas de unión humana alcanza su máxima expresión, complementada con sus alegrías y penas, premoniciones y esperanzas, más características.

Los espacios públicos son, por todos esos motivos, escenarios en los que la atracción y la repulsión pugnan mutuamente en proporciones continua y rápidamente cambiantes. Son, pues, lugares vulnerables, expuestos a arranques maniacodepresivos o esquizofrénicos, pero también son los únicos espacios en los que la atracción tiene alguna posibilidad de compensar o de neutralizar la repulsión. Son, por decirlo de otro modo, lugares en los que se descubren, se aprenden y se practican por primera vez las maneras y los medios de una vida urbana satisfactoria. Los lugares públicos son sitios en los que el futuro de la vida urbana (y, dado que una mayoría cada vez mayor de la población del planeta está formada por los habitantes de las ciudades, el futuro mismo de la convivencia planetaria) se está decidiendo en este mismo momento.

Para ser más precisos, lo anterior no se puede decir de cualquier espacio público, sino únicamente de aquellos que renuncian tanto a la ambición moderna de aniquilar e

igualar las diferencias como a la deriva posmoderna hacia la osificación de las diferencias a través de la separación y el distanciamiento mutuos. Lo anterior sí es, pues, aplicable a aquellos lugares públicos que reconocen el valor creativo y la mejora vital que supone la diversidad, y que, al mismo tiempo, alientan un diálogo significativo entre esas diferencias. Citando de nuevo a Nan Ellin, «permitiendo que florezca la diversidad (de personas, actividades, creencias, etc.)», un espacio público hace posible que se integren (o se reintegren) «las diferencias sin erradicarlas; de hecho, las celebra. El miedo y la inseguridad se ven aliviados por la preservación de la diferencia y por la posibilidad de moverse libremente por la ciudad». La tendencia a retirarse de los espacios públicos hacia islas de uniformidad se convierte, con el tiempo, en el mayor obstáculo a la convivencia con la diferencia, porque hace que las aptitudes para el diálogo y la negociación languidezcan y se acaben perdiendo. La *exposición a la diferencia* es la que, con el tiempo, se convierte en el factor principal de una convivencia feliz, porque hace que, en ese caso, sean las raíces urbanas del miedo las que se consuman y se sequen.

Hoy podemos ya percibir, por el curso actual de los acontecimientos, la existencia de un peligro creciente de que el ámbito público quede reducido, como explica gráficamente Jonathan Manning (del gabinete arquitectónico sudafricano Ikemeleng Architects), a «los restos de espacio inutilizable que quedan entre los compartimentos estancos de espacio privado».

> La interacción humana en este estéril espacio residual se limita al conflicto entre los automovilistas y los peatones, entre los ricos y los desposeídos, que puede adoptar diversas formas: la mendicidad o venta ambulante en los semáforos, las colisiones entre

> vehículos y peatones que cruzan por lugares indebidos, los robos en tiendas por medio de la técnica del «alunizaje», las sustracciones de vehículos. Las interfaces (o puntos de contacto) entre el dominio público y los espacios privados [...] pueden ser tanto los escaparates de comercios en los que se anuncian los productos que se venden en su interior, como los elaborados mecanismos defensivos ideados para impedir la entrada a otras personas (casetas para los vigilantes, muros, alambradas, cercas eléctricas, etc.). [63]

Manning concluye su análisis haciendo un llamamiento a «que se produzca un cambio y dejemos de centrarnos en el diseño de espacios privados para dedicarnos al diseño de un ámbito público más amplio que resulte utilizable y estimulante al mismo tiempo [...] un ámbito público que debe servir para toda una variedad de usos alternativos y para actuar como catalizador de (y no como obstáculo para) la interacción humana». Por su parte, Nan Ellin defiende en la recapitulación final de su estudio la necesidad de un «Urbanismo Integral», es decir, de un enfoque que haga especial hincapié en «la conexión, la comunicación y la celebración». Y añade: «Nos enfrentamos actualmente a la tarea de construir ciudades de manera que estas nutran a las comunidades y al medio ambiente que, en última instancia, nos sostiene. Es una labor nada fácil, pero imprescindible».

No cabe duda alguna de la sensatez y la urgencia de tales llamamientos. Sólo nos queda afrontar esa «nada fácil» pero imprescindible tarea. De hecho, es una de las tareas menos sencillas a las que tendrá que enfrentarse un planeta en rápido proceso de globalización como el nuestro, pero ha de ser asumida sin rodeos y con la mayor urgencia. Y no sólo

por la comodidad de los urbanitas. Como bien descubrió Lewis H. Morgan hace ya bastante tiempo, la arquitectura «nos proporciona una completa ilustración del progreso producido desde el estado salvaje hasta la civilización»[64].

Un «progreso hasta la civilización», me permito añadir, que ahora entendemos no como un logro puntual y excepcional, sino como una lucha cotidiana continua: una lucha de la que nunca salimos definitivamente vencedores y en la que es improbable que lleguemos nunca a ver la línea de meta, pero a la que siempre acudimos animados por las esperanzas de victoria.

5

CONSUMIDORES EN LA SOCIEDAD MODERNA LÍQUIDA

La sociedad de consumo justifica su existencia con la promesa de satisfacer los deseos humanos como ninguna otra sociedad pasada logró hacerlo o pudo siquiera soñar con hacerlo. Sin embargo, esa promesa de satisfacción sólo puede resultar seductora en la medida en que el deseo permanece insatisfecho o, lo que aún es más importante, en la medida en que se sospecha que ese deseo no ha quedado plena y verdaderamente satisfecho. Si se fijaran unas expectativas bajas a fin de asegurarse un fácil acceso a los productos que puedan colmarlas, o si se creyera en la existencia de unos límites objetivos a unos deseos «auténticos» y «realistas», sería el fin de la sociedad, la industria y los mercados de consumo. Precisamente, la *no* satisfacción de los deseos y la firme y eterna creencia en que cada acto destinado a satisfacerlos deja mucho que desear y es mejorable son el eje del motor de la economía orientada al consumidor.

La sociedad de consumo consigue hacer permanente esa insatisfacción. Una de las formas que tiene de lograr tal efecto es denigrando y devaluando los productos de consumo poco después de que hayan sido promocionados a bombo y platillo en el universo de los deseos del consumidor. Pero hay otra vía (más eficaz todavía) oculta de

la atención pública: el método de satisfacer cada necesidad/deseo/carencia de manera que sólo pueda dar pie a nuevas necesidades/deseos/carencias. Lo que empieza como una necesidad debe convertirse en una compulsión o en una adicción. Y en eso se acaba transformando, gracias a que el impulso de buscar en los comercios (y sólo en los comercios) soluciones a los problemas y alivio para el dolor y la ansiedad es un aspecto de la conducta cuya materialización en hábito no sólo está permitida, sino que es activa y vehementemente alentada. Pero también deviene una compulsión por otro motivo. Como el ya fallecido Ivan Illich mostró en su momento, la mayoría de las dolencias que reclaman tratamiento médico en la actualidad son enfermedades «iatrogénicas», es decir, afecciones patológicas causadas por terapias pasadas: el «residuo», por así decirlo, de la industria médica. Pero esa es una tendencia fácilmente apreciable también en la industria de consumo en general. Hazel Curry ofreció recientemente un ejemplo excelente de una tendencia universal: la profesión médica ha detectado auténticas epidemias de «piel irritable» que se han extendido a un ritmo vertiginoso y que, hasta el momento, han afectado ya a un 53% de los occidentales. Sólo algunos de esos casos pueden ser atribuidos al fenómeno (genéticamente determinado) de la llamada «piel *sensible*». La mayoría, sin embargo, son casos de piel *sensibilizada*, es decir, de una piel que se *ha vuelto* sensible «por influencia de un severo régimen de cuidado de la piel». En una sociedad de consumidores, la expansión del acné en la población adulta sólo puede obedecer a una expansión de la demanda de dichos consumidores y del mercado de productos de consumo. «Las marcas de productos dirigidos a calmar la piel, como Chantecaille, Liz Earle o Dr. Hauschka, han gozado de un enorme éxito en los últimos años. De resultas de ello, otras marcas más grandes y establecidas,

como Dermalogica, Jurlique o, más recientemente, Carita, han lanzado gamas similares»[65]. Susan Harmsforth, una de las más destacadas expertas en ese campo y fundadora, además, de una de las marcas, aconseja actualmente a las víctimas de estas epidemias «que usen uno o dos productos de una línea más suave durante un mes» y que luego «introduzcan un producto o tratamiento durante un mes más y bajo vigilancia de un terapeuta». Es de esperar, pues, que en el breve plazo de unos pocos años, cuando los efectos de las presentes terapias contra los restos de terapias anteriores se hagan visibles y la profesión médica declare la llegada de una nueva epidemia, vuelvan a ofrecerse nuevas gamas de productos y consejos similares a los actuales.

Para que la búsqueda de realización personal no se detenga y para que las nuevas promesas sigan resultando seductoras y contagiosas, hay que romper las que se hayan hecho anteriormente y hay que frustrar las esperanzas de realización. Para un adecuado funcionamiento de la sociedad de consumidores es condición *sine qua non* que entre las creencias populares y las realidades de los consumidores se extienda un ámbito de hipocresía. Toda promesa *debe* ser engañosa o, cuando menos, exagerada para que prosiga la búsqueda. Sin esa frustración reiterada de deseos, la demanda de los consumidores podría agotarse rápidamente y la economía orientada al consumidor perdería fuelle. Es el *excedente* resultante de la suma total de promesas el que neutraliza la frustración causada por el exceso de cada una de ellas y el que impide que la acumulación de experiencias frustrantes mine la confianza en la eficacia final de la búsqueda.

El consumismo es, por ese motivo, una economía de engaño, exceso y desperdicio. Pero el engaño, el exceso y el desperdicio no son síntomas de su mal funcionamiento, sino garantía de su salud y el único régimen bajo el que se puede asegurar la supervivencia de una sociedad de consumidores. El amontonamiento de expectativas truncadas viene acompañado paralelamente de montañas cada vez más altas de artículos arrojados a la basura, productos de ofertas anteriores con los que los consumidores habían esperado en algún momento satisfacer sus deseos (o con los que se les había prometido que podrían satisfacerlos). El índice de mortalidad de las expectativas es elevado y, en una sociedad de consumo que funcione adecuadamente, debe mantener una progresión ascendente constante. La expectativa de vida de las esperanzas es mínima y sólo una tasa de fertilidad desmesuradamente alta puede evitar que se consuman y se apaguen. Para mantener vivas las expectativas y para que las nuevas esperanzas ocupen enseguida el vacío dejado por las ya desacreditadas y descartadas, el trecho desde el comercio hasta el cubo de basura debe ser corto y la transición muy rápida.

La vida consumidora

Todos los seres humanos son y siempre han sido consumidores, y el interés humano por consumir no es nuevo. Precede, sin duda, a la llegada de la versión «líquida» de la modernidad. Es fácil hallar antecedentes en momentos históricos muy anteriores al nacimiento del consumismo contemporáneo. Resulta a todas luces insuficiente y, en definitiva, engañoso, pues, analizar simplemente la lógica del consumo (desde siempre, una actividad exclusivamente individual y solitaria, incluso cuando se realiza en compañía) para explicar el fenómeno

del consumidor actual. Hay que centrarse, sin embargo, en la que sí constituye una auténtica novedad de naturaleza primordialmente social y, sólo en segundo término, psicológica o conductual: el consumo que se lleva a cabo en el contexto de una *sociedad* de consumidores.

Una «sociedad de consumidores» no es sólo la suma total de dichos consumidores; es una totalidad que, como diría Emile Durkheim, es «mayor que la suma de sus partes». Se trata de una sociedad que (empleando una antigua noción que llegó a hacerse popular en cierto momento por influencia de Althusser) «interpela» a sus miembros fundamentalmente (o, quizás incluso, exclusivamente) en cuanto consumidores, y que juzga y evalúa a sus miembros, sobre todo, por sus capacidades y su conducta con relación al consumo.

Hablar de una «sociedad de consumidores» es más, mucho más, que verbalizar una observación tan trivial como que sus miembros hallan placer en el hecho de consumir y que, en un intento de ampliar sus placeres, dedican gran parte de su tiempo y de sus esfuerzos a esa tarea consumidora. Significa decir, además, que la percepción y el tratamiento de la práctica totalidad de las partes del escenario social y de las acciones que estas evocan y enmarcan tienden a estar guiadas por un «síndrome consumista» en las predisposiciones cognitivas y evaluadoras. Así, la «política de la vida» (en que quedan comprendidas tanto la «Política» con mayúsculas como la naturaleza de las relaciones interpersonales) tiende a ser reconfigurada a imagen y semejanza de los medios y de los objetos de consumo y siguiendo las líneas implícitas en ese *síndrome consumista*.

También ese síndrome implica más, mucho más, que una mera fascinación por los placeres de ingerir y digerir, por las sensaciones placenteras sin más y por el «divertirse» o el

«pasarlo bien». Se trata de un auténtico *síndrome*: un cúmulo de acritudes y estrategias, disposiciones cognitivas, juicios y prejuicios de valor, supuestos explícitos y tácitos sobre el funcionamiento del mundo y sobre cómo desenvolverse en él, imágenes de la felicidad y maneras de alcanzarla, preferencias de valor y (evocando el término de Alfred Schütz) «relevancias temáticas», todas ellas variopintas, pero estrechamente interrelacionadas.

El elemento fundamental que separa más drásticamente el síndrome *consumista* de su predecesor *productivista* —el que reúne el conjunto de los múltiples impulsos, intuiciones y proclividades diferentes que contiene, y eleva toda esa agregación a la categoría de programa coherente de vida— parece radicar en la *inversión de valores asociados respectivamente a la duración y a la fugacidad*. El síndrome consumista consiste, por encima de todo, en una negación enfática tanto del carácter virtuoso de la dilación como de la corrección y conveniencia del aplazamiento de la satisfacción, dos pilares axiológicos de la sociedad de productores regida por el síndrome productivista.

En la jerarquía heredada de valores reconocidos, el «síndrome consumista» ha degradado a la duración y ha ascendido a la fugacidad. Ha situado el valor de la novedad por encima del de lo perdurable. Ha acortado considerablemente no sólo el lapso temporal que separa el querer del obtener (como muchos observadores, inspirados o llamados a engaño por las agencias de crédito, han sugerido), sino también el que media entre el nacimiento de la necesidad y su desaparición. Del mismo modo, ha estrechado el intervalo transcurrido entre el momento en que una posesión o pertenencia resulta útil y deseable y aquel otro en el que se vuelve inútil y es motivo de rechazo. Ha hecho que la apropiación, seguida de una rápida eliminación de los residuos, ocupen el lugar de las

pertenencias y el disfrute duraderos entre los objetos del deseo humano.

El síndrome consumista hace también que las precauciones frente a la posibilidad de que las cosas (animadas o inanimadas) duren más de lo debido ocupen el lugar que los apegos y los compromisos a largo plazo (por no decir interminables) ocupaban entre las inquietudes y las preocupaciones humanas. *El «síndrome consumista» exalta la rapidez, el exceso y el desperdicio*.

Los consumidores hechos y derechos no tienen remilgos a la hora de tirar cosas a la basura: *ils (et elles, bien sûr) ne regrettent rien*, sino que aceptan con ecuanimidad la breve vida útil de las cosas y su predeterminada desaparición; a veces, incluso, con un deleite apenas disimulado. Los expertos más capaces e ingeniosos en el arte consumista saben cómo *alegrarse* por deshacerse de cosas que han superado su fecha máxima de consumo preferente (léase: de disfrute preferente). Para los maestros del arte consumista, el valor de todo objeto radica en sus virtudes y en sus limitaciones a partes iguales: tanto sus defectos ya conocidos como aquellos que todavía están (inevitablemente) por descubrir prometen una renovación y un rejuvenecimiento inmediatos, nuevas aventuras, nuevas sensaciones, nuevas alegrías. En una sociedad de consumidores, la perfección (suponiendo que esta sea una noción que se tenga todavía en pie) sólo podría ser la cualidad colectiva de una masa, de una multitud de objetos de deseo; cualquiera que sea el anhelo de perfección que aún entretengamos, hoy en día ya no aspira tanto a mejorar las cosas como a que abunden profusamente.

Y por eso, repito, la sociedad de consumo no puede ser más que una sociedad de exceso y derroche (y, por tanto, llena de superfluidad y pródiga en gasto). Cuanto más fluidos son sus contextos vitales, más necesitan los actores

objetos de consumo potencial con los que cubrir sus apuestas y asegurar sus acciones frente a los infortunios del destino (rebautizados en la jerga sociobiológica como «consecuencias imprevistas»). Sin embargo, el exceso no hace más que aumentar la incertidumbre decisoria que, inicialmente, se esperaba que aquel aboliera o que, al menos, ayudara a atenuar o a desactivar. De ahí que el exceso nunca sea suficientemente excesivo. La vida de los consumidores es una sucesión infinita de ensayos y errores. La suya es una vida de experimentación continua que, sin embargo, no alcanza nunca ese *experimentum crucis* que les conduciría a un territorio de certeza fielmente cartografiado y señalizado.

Cubran sus apuestas: he ahí la regla de oro de la racionalidad del consumidor. En estas ecuaciones vitales hay, sobre todo, variables y muy pocas constantes (o ninguna); además, las variables cambian de valor con demasiada frecuencia y rapidez como para poder seguir la pista de todas sus modificaciones (y aún menos para adivinar sus futuros giros y vueltas).

La vida consumidora es como un juego de la oca: los caminos que llevan de lo más bajo a lo más alto (y, aún más, los que llevan desde lo más alto a lo más bajo) son estremecedoramente cortos. Las subidas y las caídas se producen a la velocidad de un lanzamiento de dados y ocurren sin apenas previo aviso. La fama alcanza pronto su punto de ebullición y empieza enseguida a evaporarse; una persona de gran belleza puede estar viviendo sin techo y durmiendo míseramente debajo de un puente sin que haya forma de saber lo bella que es hasta que algún cazatalentos con ojo de lince la localiza y lo proclama a los cuatro vientos: la moda que es obligado vestir (o con la que es obligado que nos vean) en un momento determinado se vuelve anticuada en menos tiempo del que tardamos en

repasar el contenido de nuestro guardarropa y lo mismo sucede (más exagerado, si cabe) cuando nos decidimos a cambiar nuestra moqueta por parqué. En las revistas de estilo que marcan tendencia, los artículos dedicados a las «novedades» o a «lo que se lleva» (tanto lo que debe usted tener y hacer como aquello con lo que, al mismo tiempo, se le debe ver) aparecen justo al lado de reportajes sobre «lo que ya no se lleva» (lo que no debe usted tener ni hacer, y con lo que tampoco se le debe ya ver). La información sobre las últimas novedades viene en el mismo paquete que las noticias sobre los últimos artículos enviados al cubo de la basura, pero esa segunda parte del lote aumenta de tamaño con cada nuevo número de la revista. Andy Fisher señalaba hace poco que la lógica del entonces inminente «giro consumista» ya había sido impecablemente predicha por un analista de ventas, Victor Leblow, quien, en plena época de la reconstrucción de posguerra, escribió: «Necesitamos que se consuman cosas, que se quemen, se desgasten, se sustituyan y se tiren a la basura a un ritmo cada vez más rápido»[66].

> Los siguientes son algunos ejemplos tomados al vuelo que muestran esa lógica en acción.
>
> Charlotte Abrahams, una articulista del *Guardian*, aconsejaba lo siguiente a sus entregados lectores y lectoras en un «manual de espacio» recientemente confeccionado por ella: «¿Lo que llevas en la mano es un rollo de papel pintado con figuras de remitas y florecitas? Suéltalo ahora mismo»[67]. «Los pimpollos y las margaritas» están pasados de moda, muertos y enterrados, y, además, son feos y hacen daño a la vista: «la incansable rueda del estilo» ha vuelto a giran. Así pues, como el lector ya habrá adivinado, ya va siendo hora de arrancar el papel viejo (o sea,

del año pasado) de la pared. «El *look* hacia el que hay que moverse» es ahora totalmente distinto: el de los «gráficos florales». La experta sentencia: «Confía en mí, yo lo he probado y es fabuloso».

Lo que llevamos puesto *sobre* nuestro cuerpo constituye, seguramente, un modo más conveniente y cómodo de mantenerse al día de nuestra acelerada época que lo que nos nacemos en él. Las cosas que nos ponemos (y que, lógicamente, nos quitamos y tiramos poco después) pueden, en realidad, sucederse/desplazarse/reemplazarse a un ritmo vertiginoso, con una velocidad y una frecuencia que no pueden igualar los implantes mamarios, las liposucciones, la cirugía cosmética o, ni siquiera, los constantes cambios de tonalidad de cabello a lo largo del espectro cromático. Para aprovechar plenamente su potencial, sin embargo, se hace preciso contar con una información siempre actualizada y tener siempre «las antenas puestas», además de una cuenta bancaria y de tarjetas de crédito.

El volumen de conocimientos que se necesitan solo para mantenerse entre las filas de los conectados es impresionante: una disparatada multitud de nombres, marcas y logotipos que hay que memorizar y estar dispuestos a olvidar a medida que nuevas hileras de famosos, nuevas compañías líderes en diseño y nuevos comercios de moda broten de la nada, desfilen a bombo y platillo, y se desvanezcan. «Posiblemente se hayan dado ustedes cuenta de que, en los estrenos y otros acontecimientos parecidos, las celebridades no llevan abrigos», advierte Jess Cartner-Morley[68]. «Eso no se debe a que exista una corriente del Golfo

secreta en torno a Leicester Square, sino a que, sencillamente, los abrigos no son glamourosos». La advertencia viene acompañada de un reconfortante consejo sobre qué llevar: «En el otoño/invierno predominaron los azules oscuros y los colores mostaza (adoptando la gama de Marni). Ahora se está siguiendo la iniciativa que marca Raf Simons y predominan el melocotón y la menta». En un encarte especial incluido con motivo del número de Año Nuevo de 2004. Tamsin Blanchard, Dee O'Connell y Polly Vernon ponían a sus lectores alerta: «El destacado peluquero james Brown espera que 2004 signifique el fin de los planchados que él llama "peinados de Operación Triunfo" [...] Sin embargo, el estilo al que él y sus famosas clientas se apuntarán masivamente en 2004 será el de "Glenn Close en *Atracción fatal*. Me encanta lo salvaje". ¡Celebremos el regreso de los pelos de psicópata despechada! »[69]. Pero tampoco al otro género le está permitido descansan «Despídanse del flequillo a lo Beckham [...] Quítenselo y decídanse por un, acicalado corte al dos, o déjense la melena suelta, como el cantante de los Darkness, Justin Hawkins». «Estén atentos al regreso de la elegancia de los cincuenta con un toque moderno (imagínense a Jude Law en *El talento de Mr. Ripley*, con esos impecables pantalones blancos) [...] Díganle adiós a los pantalones de combate y al estilo militar que nos trajo 2003. Den la bienvenida al caftán, a las casacas con bordados, a los pantalones sueltos y a algún que otro estampado de cachemir». Y la guinda final: «Por último, deshaganse del azul marino» y «exploren una gama de colores más amplia».

Pues bien, usted debería saber qué es cada cosa, cuál es su situación actual y qué debe hacer cuando llegue el momento de cambiarla para pasar a otra. Todos estos son conocimientos que debe refrescar cada semana, porque, si no, usted y aquellos que se fijen en usted dejarán de ser capaces de decidir «quién es» y usted mismo sería incapaz de figurarse siquiera qué ingrediente necesita obtener para confeccionarse una imagen externa acorde. La respuesta cuando le preguntan sobre su identidad ya no puede ser «ingeniero de Fiat (o de Pirelli)», o «funcionario», o «minero», o «gerente de tienda de Benetton», sino, como se describía en un anuncio reciente a una persona que llevaba el prestigioso logotipo allí anunciado, alguien que «es un apasionado de las películas de terror, bebe tequila, tiene una falda escocesa, es hincha del Dundee United y aficionado a la música de los ochenta y a la decoración de los setenta, es adicto a *Los Simpson*, cultiva girasoles, su color favorito es el gris oscuro y habla con las plantas». En el número siguiente de aquella misma revista, figuraba otra persona que llevaba el mismo logotipo: esta «toca la gaita, tiene una serpiente en casa, adora las películas de Hitchcock, tiene quince pares de vaqueros, continúa utilizando una máquina de escribir y lee ciencia ficción». Ambos «certificados de identidad» llevan a la misma conclusión: «todo está en el *detalle*». Ni que decir tiene que todos los detalles allí enumerados y cualquier otro que pueda mencionarse pueden adquirirse en las tiendas.

Los territorios de la construcción y reconstrucción de la identidad no son los únicos conquistados por el síndrome del consumidor fuera de su reino de calles

y centros comerciales. Paulatina, pero inexorablemente, va apoderándose de las relaciones y los vínculos interpersonales. ¿Por qué iban a ser los nexos humanos la excepción al resto de las normas de la vida? Para funcionar correctamente y proporcionar la satisfacción prometida y esperada, las relaciones precisan de una atención constante y de un servicio entregado, y cuanto más se prolongan, más difícil resulta mantener la concentración y reunir el apoyo que necesitan. Los consumidores, acostumbrados a bienes de consumo que envejecen deprisa y son pronto reemplazados, acaban considerándolas un engorro y una pérdida de tiempo, pero, aunque, pese a todo, decidan continuar con ellas, carecerán de las habilidades y los hábitos necesarios. Los matrimonios —escribe Phil Hogan— siempre tuvieron sus malas rachas y sus momentos de crisis, grandes o pequeños: pero, hoy en día, la diferencia radica en «lo rápido que nos aburrimos de ellos. La famosa crisis de los siete años ya es historia. Según los datos más recientes, el tiempo óptimo para desanudar el nudo matrimonial ha pasado a ser de entre 18 meses y dos años»[70]. Y, según él mismo explica, «esta noticia difícilmente nos sorprenderá. No sólo parece encajar bien con las nociones de compromiso y tolerancia mutua actualmente imperantes (no se puede esperar que una nación a la que se ha animado a acostumbrarse a un mercado laboral flexible, con la novedad continua que ello supone, dedique demasiado tiempo a trabajar por una relación), sino que resulta también indicativa de lo que para nosotros significa ser pacientes».

> Este umbral de paciencia tan drásticamente rebajado provoca la búsqueda de interrupciones rápidas y radicales de las relaciones desagradables. Pero esto puede plantear sus propios problemas: después de todo, para la mayoría de nosotros, pedirle a nuestra pareja que se marche porque ya no nos proporciona unos determinados bienes o porque los bienes que nos proporciona ya no nos resultan emocionantes puede suponer una experiencia bastante más angustiosa que la de deshacerse de un coche anticuado o de un ordenador obsoleto. La mayoría de consumidores suficientemente versados en el arte de abrirse camino entre la vorágine de peinados, blusas y pantalones vistosos, no dejarían de agradecer (como si con ellas satisficieran una necesidad acuciante) las instrucciones actualizadas que un buen orientador puesto al día en la materia, daría a aquellos para quienes romper lazos es algo tedioso y angustioso. Relate, una organización benéfica de orientación en materia de relaciones, ofrece un curso de un día de duración que «aborda lo que fue mal en la relación y, también, cómo evitar cometer de nuevo los mismos errores […] Se hace especial hincapié en convertir una experiencia negativa en algo que marque el inicio de algo nuevo y positivo». Tampoco es de extrañar que una de las principales cadenas de supermercados tenga actualmente en oferta para sus clientes una especie de kits de bricolaje «para divorcios» a precio de 7.49 libras…

La extensión de pautas de consumo de una amplitud tal que abarca todos los aspectos y las actividades de la vida puede ser un efecto secundario involuntario e imprevisto de

la omnipresente y penetrante «mercantilización» de los procesos vitales. El mercado se introduce en áreas de la vida que se habían mantenido fuera del dominio de los intercambios monetarios hasta fecha reciente y que no quedaban registrados en las estadísticas del PIB. En cuanto alcanza territorios hasta entonces vírgenes, arrincona todos los demás motivos y criterios de decisión que resulten «ajenos al espíritu del mercado de bienes y servicios». En palabras de Naomi Klein, el mercado alimenta su «avidez insaciable de crecimiento [...] redefiniendo como “productos” sectores enteros que anteriormente eran considerados parte del “dominio público” y no susceptibles de compraventa»[71].

El mercado ejerce actualmente de mediador en las tediosas actividades que intervienen en la formación y la finalización de las relaciones interpersonales, como son el unirse y el desunirse con otra persona, el vincularse y el desvincularse de ella, el salir con alguien y el borrar luego su nombre de la agenda del móvil, etc. Influye en las relaciones interhumanas, tanto en el trabajo como en casa, tanto en público como en los espacios privados más íntimos. Reformula y reestructura los destinos y los itinerarios de las actividades vitales de manera que ninguno de ellos evite el paso por los centros comerciales. Narra el proceso de la vida como una sucesión de problemas eminentemente «resolubles» que, no obstante, precisan (y sólo pueden) ser solucionados por medio de instrumentos que sólo están disponibles en las estanterías de los comercios. Ofrece atajos tecnológicos a la venta en las tiendas para alcanzar objetivos que antaño eran básicamente accesibles recurriendo a las aptitudes personales, a la propia personalidad, a la cooperación amistosa y a las negociaciones cordiales. Suministra artilugios y servicios sin los que, en ausencia de habilidades sociales, la vida en

sociedad, la vida con otros, la «relación con» otras personas y la construcción de un *modus co-vivendi* duradero supondrían tareas desalentadoras, incomprensibles e, incluso, prohibidas para un número creciente de personas. Proyecta la sombra gigante del consumismo sobre el conjunto del *Lebenswelt*. Subraya implacablemente el mensaje de que todo es o podría ser una mercancía, o, si todavía no lo es, debería ser tratado *como* tal; da a entender que es *mejor* que las cosas sean «como mercancías» y que deberíamos sospechar de ellas (o, más aún, rechazarlas o evitarlas desde el principio) si se resisten a caer dentro del patrón de los objetos de consumo.

Los bienes de consumo actuales prometen no convertirse en intrusos ni en un aburrimiento. Nos envían el tranquilizador mensaje de que nos lo deben todo sin que nosotros les debamos nada a ellos. Prometen estar preparados para su uso inmediato y para ofrecer una satisfacción instantánea sin que sea preciso por nuestra parte un entrenamiento ni un ahorro prolongados: nos complacen sin demora. Se comprometen también a aceptar su inevitable caída en desgracia futura y marcharse en silencio, sin reproches, sin acritud y sin rencor, cuando llegue su hora.

De todo ello se desprende que otro de los atributos necesarios del «objeto de consumo» es una especie de codicilo añadido a su certificado de nacimiento en el que se puede leer (en letra pequeña, pero clara y tranquilizadoramente legible): «destino final: cubo de la basura», Los desperdicios son los productos finales de toda acción del consumidor. La actual percepción del orden de las cosas es justamente la inversa de la que se tenía en la ya pasada sociedad de productores. Entonces era lo útil —extraído de la materia prima adecuadamente reprocesada— lo que se suponía que tenía que ser sólido y duradero,

mientras que los residuos y los desechos sobrantes estaban destinados a la eliminación inmediata y al olvido. Hoy, le ha llegado el turno a lo útil de ser fugaz, volátil y efímero (de dejar despejado el terreno para la siguiente generación de productos útiles). Sólo los residuos tienden (por desgracia) a ser sólidos y perdurables. «Solidez» es hoy sinónimo de «desperdicio».

El mercado de consumo es una versión (mutante, todo sea dicho) del sueño del Rey Midas hecho realidad en pleno siglo XXI. Todo lo que ese mercado toca se convierte en un artículo de consumo, incluidas las cosas que tratan de escapar a su control e, incluso, los medios empleados para esos intentos de escape.

El cuerpo consumidor

En una de las innumerables ediciones de su programa radiofónico *Letter from America*, el ya fallecido Alistair Cooke señalaba que, aunque las listas de *best sellers* en Estados Unidos suelen cambiar cada semana, hay dos clases de libros que aparecen invariablemente en todas ellas: los de cocina (en los que se ofrecen recetas de platos cada vez más refinados, deliciosos y tentadores) y los manuales para adelgazar (que prometen dietas cada vez más infalibles y unos cuerpos sin grasa, esbeltos y hermosos).

El resto del presente apartado es un comentario ampliado del problema de doble personalidad que esa contradictoria combinación de demandas del público pone a todas luces de manifiesto.

«Podemos imaginarnos el cuerpo», escribió Bryan Turner[72] desarrollando una idea de Oliver Sachs[73], «como una potencialidad que es luego elaborada por la cultura y

desarrollada a través de las relaciones sociales». Esta es una afirmación de validez universal; pretende ser (y es) aplicable a todas las culturas y a todas las sociedades.

En nuestra cultura y nuestra sociedad modernas líquidas, sin embargo, la «elaboración» y el «desarrollo» del «cuerpo como potencialidad» han tomado un nuevo giro. En palabras de Chris Shilling, este se ha debido a la confluencia de dos tendencias en apariencia contradictorias: «Ahora disponemos de los medios para ejercer un grado de control sin precedentes sobre nuestros cuerpos, pero, al mismo tiempo, vivimos en una época en la que se han puesto radicalmente en duda nuestros conocimientos sobre lo que son los cuerpos y sobre cómo deberíamos controlarlos»[74]. Esto, a su vez, no es más que la aseveración de una verdad aparentemente obvia y manifiesta, que nos resulta aún más creíble gracias a los sobrados recordatorios de la misma que nos proporciona nuestra vida diaria.

El consenso general (o casi general) sobre el que descansa la confianza del público en la veracidad de esa afirmación debería servir, sin embargo, para ponemos alerta, agudizar nuestra vigilancia y llevarnos a examinarla con más detalle. Por norma, difícilmente puede una creencia gozar de una aprobación próxima al consenso si no es porque tal aprobación ha sido separada de la prueba de la verdad y transferida a un discurso que la hace independiente de los resultados de tal prueba.

Preguntémonos, entonces: ¿somos hoy realmente capaces de controlar nuestros cuerpos más a fondo que nunca? ¿O se reduce todo simplemente a que, tras habernos sido inculcado como un deber obligatorio, inquebrantable e inalienable, ese control sobre nuestro cuerpo ocupa ahora un espacio entre nuestras preocupaciones (y, por tanto, consume una proporción de nuestras energías) mayor que nunca antes? ¿Y de verdad nos sentimos hoy menos seguros

de «lo que son nuestros cuerpos» y de «cómo deberíamos controlarlos» que en tiempos pasados, y, del mismo modo, no estamos seguros de los criterios conforme a los que tiene que evaluarse la situación de nuestros cuerpos ni de los pasos que hay que tomar para acercarlos a «lo que deberían ser»?

Hilando aún más fino, ¿ha ampliado realmente la nueva situación el ámbito de libertad individual existente abriendo para «nosotros» en conjunto y para cada uno de «nosotros» por separado una gama más extensa de opciones y debilitando la red de lazos en la que la convención social mantenía atrapado al cuerpo? ¿O sólo lo *parece*, dado que los viejos vínculos están siendo sustituidos por otros completamente nuevos que no son menos opresivos que los anteriores? ¿Acaso la impresión de una libertad ampliada no es más que una pátina que cubre lo que, en realidad, es un conjunto modificado de necesidades? ¿No es cierto que la toma perpetua de decisiones casi nunca definitivas y, en ningún caso, irrevocables (y la revisión y el rechazo constantes de decisiones tomadas anteriormente y la necesidad de reemplazar sus efectos con nuevas decisiones) se ha convertido en algo obligatorio e ineludible, que ya no puede ser ignorado ni, aún menos, rechazado?

En definitiva, ¿cómo se equilibran la libertad y la represión en el derecho/deber de control individual sobre los cuerpos individuales?

Casi todo aquello que la sociedad de productores consideraba una virtud en el cuerpo de un productor sería hoy visto por la sociedad de consumidores como algo contraproducente y, por consiguiente, deplorable en el cuerpo de un consumidor (el cuerpo consumidor). Este segundo tipo de cuerpo difiere por completo del primero

porque es un valor final en sí (o un valor de destino), en lugar de ser portador de una significación meramente instrumental. El cuerpo consumidor (o del consumidor) es «autotélico», ya que constituye por sí mismo su propia finalidad y valor. En la sociedad de consumidores, resulta ser, además, el valor definitivo. Su bienestar, pues, es el principal objetivo de todas y cada una de las actividades de la vida, así como la prueba y el criterio finales de utilidad, adecuación y conveniencia aplicables al resto del mundo humano y de cualquiera de sus elementos.

Al pasar el realce de las sensaciones corporales —la placidez, los placeres y los gozos fisiológicos— a ocupar el lugar central de la política de la vida como finalidad última de esta, el cuerpo alcanza una posición única que no tiene parangón en ninguno de los roles asignados a ninguna otra entidad del *Lebenswelt*. Combina facetas que difícilmente se pueden ver juntas en ningún otro lugar: en otros casos, suelen mantenerse separadas y, por consiguiente, rara vez han de afrontar la prueba de la compatibilidad y la compleja tarea de la reconciliación mutua. El cuerpo del consumidor, pues, tiende a ser una fuente particularmente prolífica de ansiedad perpetua, agravada por la ausencia de desembocaderos establecidos y fiables que permitan siquiera aliviarla (para cuánto más, desactivarla o disiparla).

No es de extrañar, entonces, que la ansiedad que rodea al cuidado del cuerpo sea, para los expertos en *marketing*, una fuente potencialmente inagotable de ganancias. La promesa de reducción o eliminación de esa ansiedad es la oferta más tentadora, buscada y agradecidamente aceptada que propone el mercado de consumo como respuesta a la fuente más duradera y fiable de demanda popular de artículos de consumo. Pero para que nunca falten consumidores en la sociedad de consumo, esa ansiedad —contraviniendo flagrantemente las explícitas y vociferantes

promesas del mercado— necesita ser constantemente revigorizada y periódicamente alentada e incitada, o, cuando menos, estimulada. Los mercados de consumo se nutren de la ansiedad de los consumidores potenciales, una ansiedad que esos mismos mercados avivan y se encargan por todos los medios de intensificar.

Como ya se ha mencionado, contrariamente a las promesas declaradas (y creídas por muchos) de los anuncios publicitarios, el consumismo no gira en torno a la *satisfacción* de deseos, sino a la *incitación* del deseo de deseos siempre nuevos (con preferencia, de aquellos que, en principio, sean imposibles de saciar). Para el consumidor, un deseo satisfecho debería resultar así tan placentero y excitante como una flor marchita o una botella de plástico vacía; para el mercado de consumo, por su parte, un deseo satisfecho significaría igualmente un presagio de catástrofe inminente. La mejor forma de imaginarse al «consumidor ideal» que persigue el mercado de consumo es como una especie de fábrica funcionando a pleno rendimiento las veinticuatro horas del día y los siete días de la semana para garantizar una sucesión ininterrumpida de deseos efímeros, puntuales y esencialmente desechables. Para que ese «ciclo del deseo» rote más deprisa, el mercado ofrece un volumen continuamente creciente de habilidades y conocimientos y diseña un número cada vez mayor de artilugios para ponerlos en práctica. Así se entiende la respuesta que dio Chris St. George, un respetadísimo asesor en temas de *fitness* que trabaja en uno de los establecimientos del ramo más conocidos de Londres, a un hombre que se quejaba de que le gustaba comer bien, pero no podía compatibilizar ese impulso con la tarea de mantener su línea a raya: «venga a hacer ejercicio al gimnasio con más frecuencia y acelerará su metabolismo».

Algo que le ayudará a hacerse una mejor idea de lo que es un consumidor centrado en (y fascinado por) su cuerpo es imaginarse a usted mismo siendo un músico que toca un instrumento para su propio placer privado, sin compartirlo con nadie, y de cuyas dulces y relajantes (o excitantes y embriagadoras) notas es el único oyente. Imaginar algo así es fácil, ya que no deja de ser una experiencia que muchas personas han vivido o han observado. El problema, sin embargo, es que el desafío al que se enfrentan los consumidores ya avezados no se detiene ahí. Los instrumentos que dichos clientes son exhortados a tocar para producir las agradables melodías que se les promete disfrutar son ellos mismos. Para expresar y consumir las sensaciones placenteras que se espera que produzcan sus cuerpos, se les adoctrina para que aparezcan simultáneamente en *tres* papeles distintos: el del intérprete, el del oyente y el del instrumento. De ellos se espera que sincronicen, fusionen y mezclen los tres papeles (y a ello se les induce), pero los objetos de sus esfuerzos se niegan obstinadamente a aceptar o a mantener un equilibrio mutuo mínimamente duradero y completamente satisfactorio.

El más desconcertante e inquietante de los muchos retos es el nada agradable régimen al que su cuerpo —herramienta con la que han de forjarse las sensaciones placenteras— tiene que someterse para dar continuidad a la producción. Después de que a su cuerpo (en calidad de herramienta productora de placer) se le haya administrado una consistente dosis de ese régimen, mucho tendrá que rezar usted para que ese mismo cuerpo —ahora en su vertiente de conocedor de sensaciones— esté todavía listo para servir de recipiente jovial, hábil, eficiente y agradecido de los placeres por venir. En el lenguaje común, la

capacidad del cuerpo para producir los placeres que quizás (sólo quizás) sea luego capaz de disfrutar se engloba bajo el vocablo *fitness* (forma física). El problema, sin embargo, es que, muchas veces, acaba resultando incompatible el hecho de llevar el cuerpo a ese estado de forma física con la finalidad que se pretendía conseguir con tal estado de forma...

El *fitness* es para un consumidor de la sociedad de consumidores lo que la «salud» era para el productor de la sociedad de productores, Constituye un certificado de «estancia», de pertenencia, de inclusión, de derecho de residencia. La «forma física», como la «salud», se refiere a un estado del cuerpo, pero uno y otro conceptos invocan aspectos muy distintos de ese estado.

El ideal del *fitness* trata de plasmar las funciones del cuerpo entendiéndolo como, sobre todo, un receptor/transmisor de sensaciones, Alude a su capacidad absorbente, al grado en que está sintonizado con los deleites que se le ofrecen o pueden pronto ofrecérsele, es decir, con placeres conocidos, desconocidos, todavía por inventar, aún no imaginados o inimaginables en ese momento, pero que serán ideados tarde o temprano. En ese sentido, la «forma física» no conoce límite superior alguno; lo que la define es, precisamente, la ausencia de tal límite o, mejor dicho, lo inadmisible del mismo. Por muy en forma que esté su cuerpo, *siempre podría estar más en forma*. Por muy en forma que esté en ese momento, usted siempre apreciará, en mayor o menor grado, una enojosa «falta de forma» (entremezclada, revelada o adivinada) cuando compare lo que ha experimentado con los placeres sugeridos por los rumores y las imágenes de gozo de otras personas, gozo que usted no ha vivido todavía y que sólo

puede imaginar o soñar. Cuando se busca la plenitud de forma, a diferencia de la buena salud, no existe un punto en el que se pueda decir: «ahora que la he alcanzado, ya puedo parar y conservar y disfrutar la que tengo». No existe un «estado normal» de forma física al que se pueda aspirar y que se pueda lograr finalmente. La lucha por la forma física es una compulsión que enseguida se convierte en adicción. Por tanto, *nunca termina*. A cada dosis tiene que seguir otra mayor. Cada hito que se consigue no es más que un paso más en una larga sucesión de pasos ya dados o todavía por dar.

Complicando aún más las cosas, si cabe, está el hecho de que este no es exclusivamente un problema de desmedido apetito de *fitness* ni de desconocimiento de cuáles deben ser los «niveles adecuados de forma física». Si fuese así, como todo apetito, podría ser —con el debido esfuerzo— dominado y rebajado, y toda información de la que no se dispusiera podría ser debidamente obtenida. Si, por el contrario, la noción de *fitness* alude a *sensaciones* (*Erlebnisse*, ¡no *Erfahrungen*!) del cuerpo, a hechos experimentados y *vividos subjetivamente*, resultará imposible saber si el grado alcanzado de forma física corporal ha sido realmente satisfactorio, puesto que no hay (ni puede haber) un baremo «objetivo», evaluado de forma externa y comunicable interpersonalmente, por el que tal grado pueda ser medido. Luchar por la forma física significa ir a una guerra sin batalla final a la vista y sin posibilidad de victoria definitiva seguida de un armisticio, una desmovilización y unos «dividendos de la paz». Cuando no se fija una cota, es evidente que no existe modo alguno de conocer lo alejado que se está de ella ni cuánto más habrá que luchar para alcanzarla, Esa incertidumbre es inamovible. No desaparecerá a menos que usted arroje la toalla, renuncie a toda esperanza de victoria y deje de

intentarlo. Quizás la única escapatoria que le quede sea entrar en Adictos al *Fitness* Anónimos…

Dado que el ideal de la forma física sólo ofrece instrucciones generales vagas e inciertas sobre lo que se ha de hacer y lo que conviene evitar, y dado que nunca se puede estar seguro de que tales instrucciones no cambiarán o, incluso, de que no serán revocadas antes de que puedan ponerse plenamente en práctica, luchar por la forma física significa no descansar nunca, o, por lo menos, no tener nunca la *sensación* de descansar con la conciencia limpia y sin aprensión. La persona dedicada a la causa del *fitness* corporal está en constante movimiento. Siempre debe estar cambiando y atenta a nuevos cambios. El latiguillo de nuestro tiempo es la «flexibilidad»: toda forma debe ser maleable, toda situación debe ser temporal y toda figura debe ser reconfigurable. Esa clase de re-formación obsesiva y adictiva constituye tanto un deber como una necesidad.

Para la sociedad de consumidores —y para el mercado de consumo en el que aquella se cimienta y del que obtiene su fuerza motriz—, esta es una circunstancia afortunada: de hecho, supone su garantía de supervivencia.

La *yihad* (vitalicia e imposible de ganar) por la forma física corporal reformula el mundo exterior al cuerpo concibiéndolo como escenario de peligros formidables y aterradores, indescriptibles y, básicamente, incognoscibles. Aunque usted no haya sido objeto de daño directo alguno, cualquier cosa que ingiera o inhale, cualquier partícula que se filtre por su piel sin invitación previa o que consiga de algún otro modo penetrar en el interior de su yo de carne y hueso, podría interferir en el régimen que usted ha diseñado para preservar la forma física de su cuerpo; podría hacerle retroceder muchas semanas, meses o años de abnegados

esfuerzos de autodisciplina e inmolación. El mundo exterior sería un territorio lisa y llanamente hostil de no ser porque sirve de terreno de pasto indispensable que el cuerpo de todo buscador de sensaciones está condenado a recorrer y explorar porque no hay otro que pueda sustituirlo.

Las aberturas existentes en el interfaz entre el cuerpo y el resto del mundo pueden ser, quizás, vigiladas de cerca, fortificadas y protegidas, pero nunca cerradas y, ni mucho menos, selladas herméticamente. No sólo no puede evitarse el tráfico transfronterizo, sino que ha de ser activamente fomentado, ya que corre tanto peligro si pierde ímpetu y se apaga (o, aún peor, se estanca) como si se desborda fuera de control. Sea cual sea la opción a la que se dé preferencia, los riesgos son igualmente enormes, pero, aun así, el consumidor (o el cuerpo consumidor) no puede más que seguir el precepto de Chris St. George y darse a una intensa interacción metabólica con el mundo que hay al otro lado de la frontera, un esfuerzo tan cargado de riesgos pavorosos como de dulces esperanzas.

La superficie y los orificios del cuerpo —es decir, todos los puntos vulnerables en la frontera/interfaz que separa/vincula el cuerpo de/con el mundo exterior— están condenados a ser depositarios de una ambivalencia profunda e imposible de erradicar. Tal ambivalencia, inmune a toda terapia, continúa siendo una prolífica fuente de los más mortificantes y angustiosos traumas psicológicos que aquejan a los ciudadanos de la sociedad de consumidores, así como de las notorias propensiones paranoicas y esquizofrénicas de estos. Pensemos, por ejemplo, en la anorexia y la bulimia, trastornos gemelos del apetito que son un sello característico de la sociedad de consumidores. Pensemos en el tabaquismo, la exposición al humo del tabaco, que los franceses han considerado uno de los tres crímenes siniestros (junto a la velocidad al volante y a los

delitos sexuales) que más les asustan. Pensemos en las caricias cariñosas que tienden cada vez más a ser vistas como algo que bordea peligrosamente los límites del más atroz crimen contra la integridad personal y a envenenar las relaciones eróticas con sospechas continuas de agresión sexual.

En algún momento, me he preguntado si el comentario que Alistair Cooke hizo sobre las listas de libros más vendidos hace unos años seguía siendo cierto; lo que he podido comprobar es que, si acaso, es más cierto a cada año que pasa. Según una búsqueda por Internet realizada a través de Google el 20 de julio de 2004, 109 000 sitios web contenían información sobre libros de cocina y/o los tenían a la venta; los sitios web que hacían lo mismo con libros sobre dietas eran 308 000, mientras que otros 719 000 estaban dedicados al arte de adelgazar. Y 32 millones de páginas web trataban la cuestión de la grasa (además de otras 3 690 000 dedicadas a la obesidad)... En uno de los 1 830 000 sitios web que hablaban del sobrepeso, hallé las siguientes estadísticas estadounidenses:

- Porcentaje de adultos de 20 o más años de edad que tienen sobrepeso o están obesos: 64.
- Porcentaje de adultos de 20 o más años de edad que son obesos: 30.
- Porcentaje de adolescentes (de 12 a 19 años de edad) que tienen sobrepeso: 15.
- Porcentaje de niños (de 6 a 11 años de edad) que tienen sobrepeso: 15.

La grasa (o la gordura) compendia, condensa y mezcla como casi ningún otro fenómeno los miedos que emanan de

la mal cartografiada «tierra de frontera» que se extiende entre el cuerpo del consumidor y el mundo exterior, repleto de peligros catastróficos tanto como de tentaciones irresistibles. Por su singular estatus, hasta un breve y somero examen fenomenológico del «fenómeno grasa» puede damos una idea muy aproximada de la ambivalencia intrínseca a la condición de consumidor.

En el fondo, la grasa corporal representa una pesadilla hecha realidad. El peso que usted gana en gramos y su ancho de cintura que adquiere en centímetros le alertan de una horripilante verdad: toda esa trabajosa fortificación de la frontera/interfaz entre el mundo y su cuerpo no ha servido de nada, ya que las fuerzas enemigas han penetrado en las líneas defensivas y han invadido el territorio defendido. Aún peor, las fuerzas invasoras se han asentado en el territorio conquistado, han erigido guarniciones propias dentro de su cuerpo y se han hecho cargo de la administración de las tierras ocupadas. La «grasa corporal» equivale a una invasión foránea o a una «quinta columna» (o, más concretamente, a la reencarnación más reciente de esta última: a unas células terroristas).

La grasa corporal hace las veces de unos agentes enemigos que han penetrado en el territorio propio y están listos para lanzar una ofensiva desde el interior cuando y donde menos se espere el peligro: es como aquellos miembros de un «comando legal» que, disfrazados de inocuos, joviales y simpáticos vecinos suyos, no hacen más que esperar, preparando mientras tanto «bombas sucias» con los residuos de los festines que usted se da y aguardando el momento más conveniente de despojarse de su careta, sacar las bombas que tengan escondidas en el sótano o en el ático y ejecutar su ataque. Usted sabe que le atacarán y le harán daño, pero desconoce cuándo y dónde, y ni las autoridades más informadas van a decírselo tampoco:

no están totalmente seguras de nada y lo que cada una de ellas conoce es distinto de lo que las otras dicen conocer…

El paralelo entre la grasa y los terroristas o los agentes encubiertos, que son especialmente traicioneros por ser indistinguibles de la gente respetable comente, resulta aún más convincente si tenemos en cuenta las señales notablemente confusas y, a menudo, contradictorias que recibimos sobre los efectos «benignos» o «dañinos» de los diversos alimentos que se nos ofrecen. ¿Cómo vamos a distinguir las grasas «saturadas» de las «no saturadas», las «naturales» de las «hidrogenadas», las que el cuerpo necesita para funcionar normalmente de las que le impiden hacerlo? Todo lo relacionado con la grasa (cualquier grasa: la que está todavía fuera del cuerpo —en los alimentos que están a la venta en las estanterías de los supermercados o que se sirven en los bares y los restaurantes— y la que ya se halla en nuestros tejidos corporales) es ambivalente y desalentador. Los expertos advierten de los peligros de comer en exceso y de los riesgos de hacer demasiada dieta, pero ¿dónde se encuentra la línea que separa lo normal de lo excesivo y de quién podemos fiarnos para que la trace adecuadamente? En el momento álgido de la alerta terrorista en Estados Unidos, el secretario de Sanidad y Servicios Humanos, Tommy Thompson, declaró ante una comisión del Senado que «la obesidad es un problema crítico de salud pública en nuestro país que motiva que millones de estadounidenses sufran problemas de salud innecesarios y mueran prematuramente». Hasta la formulación misma de los términos de la declaración de Thompson seguía las pautas habituales de sus colegas de otros departamentos gubernamentales ocupados en aquel momento en el frente de la guerra antiterrorista.

La grasa desempeña un papel central en la incertidumbre que asedia a la mayoría de estadounidenses (el *New York*

Times bautizó la batalla de la obesidad como «una guerra cultural para el nuevo siglo») y no son pocas las fuerzas impacientes por sacar partido del deseo que sienten los norteamericanos de mitigar los temores que provoca la sensación de inseguridad derivada de dicha incertidumbre. Por un lado, envalentonados por su victoria en la batalla contra los gigantes del tabaco y con renovado ánimo de lucha, nos encontramos a los abogados especializados en destapar conspiraciones. Por otro, están los grandes productores de comida preparada y los dueños de las cadenas de restaurantes de comida rápida, que se parapetan (como antes intentaran las compañías tabaqueras) tras los sagrados derechos constitucionales del ciudadano y la libertad de elección del consumidor.

Los abogados han presentado ya demandas contra McDonald's, Wendy's, Kentucky Fried Chicken, Burger King y otras cadenas de comida rápida. Representan a «víctimas» como un tal Gregory Rhymes, un chico de quince años y 1,68 metros de estatura que pesa más de 180 kilogramos. Rhymes dijo que comía en McDonald's varias veces al día y que pedía, sobre todo, menús Big Mac «gigantes» con patatas fritas y batidos de chocolate. Su abogado, Samuel Hirsch, explicó que Rhymes y otros clientes eran engañados de manera intencionada por las compañías de restauración, que explotaban astutamente el desconocimiento que aquellos tenían de «lo que es bueno para ellos», a lo que las compañías, de boca (y pluma) de personajes públicos similarmente imponentes e influyentes, respondieron convirtiendo la «libertad de comer» en un caso que sirviera para sentar jurisprudencia sobre la libertad individual en general. Como Thomas J. DiLorenzo explicaba en su obra (y gran éxito de ventas) *How Capitalism Saved America* (citando el clásico libertariano de Ludwig von Mises, *La acción humana*):

> En cuanto se admite como principio que el Estado tiene el deber de proteger al individuo de su propia estupidez, ya no es posible plantear objeciones serias a nuevas intrusiones adicionales. Con igual justificación podría defenderse, por ejemplo, la prohibición del alcohol y de la nicotina. ¿Y por qué iba a limitarse la benevolente providencia del Estado a la protección del cuerpo del individuo exclusivamente? ¿Acaso no es más catastrófico el daño que un hombre pueda infligir a su mente y a su alma que cualquier otro mal corporal que pueda padecer? ¿Por qué no se le iba a impedir leer, mirar o escuchar libros malos, obras malas de teatro, estatuas y cuadros malos, o música mala? El perjuicio causado por las malas ideologías es, seguramente, mucho más pernicioso (para el individuo y para la sociedad en general) que el generado por las drogas narcóticas[75].

La grasa se ha convenido en un destacado grito de guerra y en el *casus belli* de la «guerra cultural para el nuevo siglo»; un conflicto que no es más que una nueva versión actualizada y reeditada de la perpetua pugna entre libertad y seguridad, dos cualidades igualmente indispensables y codiciadas —aunque también difíciles de reconciliar— en toda vida humana tolerable o deseable. El auge del «problema de la grasa» es consecuencia directa (y previsible) del ascenso del cuerpo del consumidor a la categoría de blanco preeminente del *marketing* y de que el cuidado del cuerpo se haya convertido en el principal argumento de venta de artículos de consumo. La «guerra cultural para el nuevo siglo» deriva su espíritu y su ímpetu de la ambivalencia primordial por la que se caracteriza la condición humana en la emergente sociedad de consumidores.

No se vislumbra solución alguna para dicha ambivalencia. El más sobrio y avezado de los asesores aconsejará a los buscadores sometidos a su orientación que se adapten a lo inevitable: la ambivalencia no va a desaparecer, dicen: no es posible separar las alegrías de los horrores derivados de ingerir lo que el mundo nos vende y nos incita seductoramente a digerir. Las alegrías y los horrores vienen juntos en un mismo lote, y el puro gozo —sin adición alguna de horror— es cada vez más una quimera. Quienes buscan orientación encuentran una única vía (no tanto de salir del problema como de sortearlo): aumentar el ritmo metabólico, lo cual les permitirá (o eso esperan) cuadrar el círculo y conseguir, en un solo intento, nadar y guardar la ropa, comerse el pastel y seguir teniéndolo guardado en el frigorífico. Así, en sitios web como www.fatlosstips.com, los buscadores de orientación y guía pueden aprender que:

> Para perder grasa, ¡tienes que comer! NO te mueras de hambre. Tu cuerpo está diseñado para sobrevivir y entre sus mecanismos de supervivencia está el almacenar y retener grasa corporal para utilizarla en momentos de escasez de alimento. Si te acostumbras a no comer o a comer sólo una pequeña ración de calorías al día, tu cuerpo acabará pensando que estás pasando por una época de hambruna y empezará a aminorar la marcha de tu metabolismo. Tu cuerpo tratará simplemente de conservar energía (calorías) en respuesta a los pocos nutrientes recibidos.
>
> Tu metabolismo determina el ritmo al que tu cuerpo quema calorías, por lo que si tu metabolismo es rápido, quemarás muchas sin un gran esfuerzo. Si tu metabolismo es lento, será muy difícil que queme calorías, especialmente las almacenadas en forma de

grasa. Tu cuerpo siempre ralentizará tu metabolismo frente a una dieta baja en calorías.

Para evitarlo, lo único que tienes que hacer es comer. Por desgracia, ¡no bastará con comer tres comidas al día! Eso no le proporcionará a tu cuerpo el flujo constante de nutrientes y energía que necesita para incrementar tu metabolismo y quemar grasa. Lo ideal sería que hicieras 5-6 ingestas repartidas a intervalos regulares a lo largo del día.

En resumidas cuentas, si quieren ahuyentar el fantasma de los efectos secundarios del comer y sus otras consecuencias imprevistas y menos atractivas, tienen que comer más. Como reza el refrán, si no puedes con tu enemigo, únete a él. Si no puedes imponerte a esa desagradable ambivalencia, acéptala y convierte la fatalidad que te ha tocado en suerte en tu estrategia de vida. Si fuese universalmente aceptado, ese consejo haría girar más rápido las ruedas de la producción, la sustitución y la eliminación de bienes de consumo, para mayor regocijo tanto de los suministradores de los mismos como de sus enemigos jurados dentro de la órbita judicial.

¿En qué lugar deja todo esto al cuerpo? El cuerpo se halla actualmente tan «socialmente regulado» como antes. Lo único que ha cambiado han sido las agencias y organismos que presidían su regulación, y esto ha tenido consecuencias de gran alcance para la difícil situación de los individuos corpóreos, encargados de la gestión de los cuerpos que tienen y que son.

La vieja prerrogativa de exención y exclusión que ejercieron los Estados-nación soberanos a lo largo de la fase «sólida» de la modernidad no ha desaparecido del todo. Pero

ahora tiende a emplearse sobre todo para mantener a una distancia segura (desde la que no puedan hacer daño) a aquellas categorías marginales a las que no pueden llegar (o a las que no desean llegar) las «fuerzas del mercado», que las han anotado para siempre en su debe contable como casos de insolvencia incorregible. Lo más importante, sin embargo, es que esa selección, separación y expulsión del *homo sacer* (aquella persona exceptuada tanto de la ley humana como de la divina) ha dejado de ser patrimonio exclusivo de la autoridad estatal.

El rol del Estado se ve con frecuencia limitado hoy día a refrendar con su autoridad una relegación previamente convertida en un «hecho de la vida» por procesos distintos de los políticos y a hacer tal exención efectiva y duradera. En lugar de hacer una demostración de fuerza para tratar de mantener a los suyos *dentro*, el Estado emplea su actual poder postpanóptico en mantener *alejados* a los indeseables (tanto a los forasteros como a los suyos propios convertidos en forasteros).

Es mucho el capital político que se puede extraer de la guerra contra los «extranjeros» o contra los «extranjerizados». Nicolas Sarkozy, ministro del Interior francés, se proyectó a los primeros puestos de los índices de popularidad de los políticos de su país siguiendo el ejemplo de los populares clubes de «*weightwatchers*» («personas que vigilan su peso»), en los que sus miembros han de cumplir con unos determinados «objetivos de adelgazamiento» semanales: él fijó «objetivos de expulsión» para cada municipio y envió «manuales de expulsión» a los prefectos locales[76]. Los votantes, según Sarkozy, deben «poder ver y medir» la dureza del gobierno a la hora de ejecutar la política prometida, política que —dicho sea de paso— significa una quema en efigie del angustioso monigote de la exención, un espectáculo destinado a

exprimir de la ansiedad que mana de todos los rincones del contexto moderno líquido un capital en forma de apoyo político.

La nueva y rápidamente creciente categoría de *homini sacri* específica de la sociedad moderna líquida de consumidores se compone —como era de suponer— de consumidores «deficientes» o fallidos. A diferencia de las personas indolentes de la sociedad de productores, los seres humanos que no aprueban el test de los actuales baremos de *bios* (una «vida» distinta a *zoe*, que es la puramente animal) no son «casos médicos», pacientes susceptibles de tratamiento y rehabilitación, aquejados por un infortunio pasajero pero que, tarde o temprano, serán reasimilados y readmitidos en la comunidad. Los actuales son auténtica y totalmente inútiles: residuos prescindibles y supernumerarios de una sociedad reconstituida en sociedad de consumidores; no tienen nada que aportar a la economía orientada al consumidor ni ahora ni en el futuro inmediato; no añadirán nada a la reserva común de maravillas del consumo, ni «sacarán al país de la depresión» usando tarjetas de crédito de las que no disponen y vaciando cuentas de ahorros que no tienen. La «comunidad» estaría mucho mejor si desaparecieran…

Aquellos a quienes Sarkozy condenó a la deportación han sido eximidos por decreto de la sociedad, aunque (incluso en su caso) su preselección había sido ya llevada a cabo por fuerzas no políticas y no controladas por el Estado (la concesión de permisos de residencia y los decretos de deportación son sumamente selectivos; así, aquellos «extranjeros» que más probabilidades tenían ya de antemano de contribuir a lubricar el engranaje de la economía de consumo son los que, por norma, acaban siendo eximidos de la exención). Los excluidos de la nueva variante moderna líquida no han sido acusados por un

tribunal de justicia, ni han recibido sentencia ni se les ha leído condena alguna en contra. No se les ha arrojado exactamente por la borda: se han caído, más bien, del navío o no han podido seguir su marcha. Forman la «infraclase» de una sociedad que se vanagloria de haber eliminado las divisiones de clase, pero que preserva el recuerdo de estas en la separación que efectúa entre los perdedores en el juego del consumo (obligados a irse del casino por su propio pie o echados a la fuerza) y los ganadores y los jugadores consumados que disponen de un suministro respetable de dinero que los convierte en solventes.

Como los gobiernos del momento ya no se dedican a elaborar cianotipos del orden social perfecto, han perdido también todo interés y toda razón para decidir quién debe ser salvado y quién condenado, y para elaborar listas de excluidos. Pero sigue correspondiéndole a ellos la tarea de deshacerse de los muchos que ya han sido excluidos por otros medios (por defecto, más que deliberadamente) de participar en el juego del consumo. Se enfrentan al imponente desafío de «deshacerse de los seres humanos sobrantes» en un planeta que ya está lleno y en el que ya no cuentan con las válvulas de escape en forma de territorios de ultramar que antaño les servían de vertedero de residuos. En la sociedad de consumidores, la «industria de eliminación de residuos» aplicada a los seres humanos rechazados es una de las escasas ramas productivas inmunes a los vaivenes del ciclo económico.

Lo que une a los caídos de la era moderna líquida con los *homini sacri* de antaño es la «desnudez social» de sus cuerpos, el estigma indeleble de su exclusión de aquella parte normativamente regulada de la humanidad y del derecho al *bios*. Pero el modo en que han llegado a tal

situación es distinto en uno y otro caso, como también lo son los motivos por los que la suerte que padecen parece ser inexorable e irreparable.

Mientras que los *homini sacri* ortodoxos eran (y continúan siendo) «víctimas colaterales» del celo de los Estados por la «construcción de orden», de lo que los nuevos «marginados humanos» son eliminados es del juego del consumo, ya que se les niega la posibilidad de vivir conforme a las reglas de este. Los primeros eran despojados a la fuerza de su «ropaje social» y obligados a permanecer desnudos por el abandono de la Ley. Los segundos permanecen «socialmente desnudos» porque, al ser abandonados por la Norma, se les ha negado la oportunidad de tejer su propio «ropaje social» (una labor supuestamente individual en la actualidad), habiéndoles sido ya negado anteriormente el acceso al hilo del que se espera que estén hechas las vestimentas socialmente apropiadas en la sociedad de consumidores.

La infancia consumidora

«Los niños son geniales», admite Barbara Ellen, aunque se apresura enseguida a añadir: «pero hay veces en que cuidar de ellos se hace increíblemente aburrido, y es ridículo (incluso peligroso) fingir que no es así»[77]. La propia Ellen lo había fingido durante mucho tiempo hasta que se sintió sumamente aliviada de descubrir que aquel sentimiento no era suyo personal en exclusiva ni algo de lo que sentirse culpable: había más personas que habían intentado reprimir esas sensaciones porque temían que expresarlas chocaría frontalmente con el ambiente predominante de su época (o, al menos, con su versión oficial y socialmente obligatoria o «políticamente correcta»).

> Me resulta divertida esa nueva moda de resaltar lo que ser madre tiene de «carga». En Estados Unidos, un libro, *The Mommy Myth*, ha causado recientemente un gran revuelo y por aquí nos encontramos por doquier con mujeres que se quejan de que ser madre no es tan bueno como lo pintan y a veces hasta se preguntan por qué se molestaron siquiera en serlo.

En una muestra de ese hábito tan común que es exigir que se definan buenos y malos en todas las ocasiones, y que se identifique un culpable de cualquier inconveniencia que nos cause malestar en la vida, Ellen lanza la siguiente reflexión: «Es inevitable que nos preguntemos quién está detrás de este nuevo estallido mundial de enfurruñamiento con el "mito de la mamá"». Ella opta por una respuesta fácil y atribuye la responsabilidad a las «mujeres de carrera», que demoran tanto el momento de ser madres que le toman el gusto a estar fuera de casa y echan enseguida de menos la oficina (que evocan con «nostalgia teñida de color de rosa»). Si, finalmente, se decidieran a ser madres, sólo a la fuerza estarían dispuestas a renunciar a lo anterior para cambiarlo por las «desagradables discusiones de alcoba» que la nueva situación comportaría. Niños frente a carrera profesional; reclusión doméstica frente a un mundo de aventuras continuas; el tedio de los críos frente a los extensos, nunca explorados del todo y (precisamente por ello) atrayentes espacios «abiertos». Esta contraposición tiene claros visos de autenticidad y, de hecho, la decisión entre lo uno y lo otro resulta especialmente dura y poco agradable. Para muchas mujeres, la perspectiva de tener que elegir puede suponer un muy buen motivo para malhumorarse y quejarse. ¿Pero es esa toda la verdad?

En un artículo que lleva el revelador título de «You thought children would make you happy? Not really — just

poorer» («¿Creías que los niños te harían feliz? Pues no, sólo más pobre»), Amelia Hill, columnista del mismo diario que Ellen, cita las siguientes palabras de Emma Flack, una ejecutiva de empresa de 31 años de edad que trabaja en la City londinense: «Jamás imaginé que un niño pudiera ser una sangría económica tan grande»[78]. Emma y su marido se enfrentan a una tarea imponente y desconocida para ellos: la de «sostener ese nuevo estilo de vida en el que tenemos que contar hasta el último penique». Esta repentina necesidad de apretarse el cinturón y de pensárselo dos veces antes de consentirse un capricho era una experiencia con la que ni Emma ni su compañero estaban en absoluto familiarizados. Reconocían sentir «envidia y resentimiento por el estilo de vida y el bienestar económico de amigos suyos que, al no tener hijos, disponen de tiempo y dinero para hacer vida social y viajar». Como seres racionales y observadores agudos que son, esos amigos se toman ese resentimiento como una señal de aviso: no es de extrañar que Caroline Harding, de 34 años y directora de una empresa de la City, declare tener «las ideas muy claras sobre lo que quiero hacer antes de tener hijos, porque en cuanto los tienes, se acabó la vida independiente». Tampoco sorprende que la última Encuesta Mundial de Valores revelara que un número creciente de personas busquen realizarse sin necesidad de ser padres o madres. En Gran Bretaña, en concreto, a la pregunta «¿Cree usted que una mujer ha de tener hijos para realizarse como persona?», menos del 12% de las mujeres y del 20% de los hombres respondieron «sí».

Tener hijos cuesta dinero… mucho dinero. Tener un niño o una niña augura (para la madre, al menos) una pérdida considerable de ingresos y un abultado incremento paralelo de gastos familiares (a diferencia de tiempos pasados, el niño o la niña es hoy un consumidor puro y simple que no

produce aportación alguna a los ingresos del hogar). La organización benéfica Daycare Trust calcula que el precio medio de una plaza de guardería para un niño de menos de dos años de edad alcanzaba, al acabar 2002, las 134 libras semanales, frente a una renta familiar semanal media de 562 libras[79]. Contratar una niñera de día repercutiría, si nos atenemos al promedio de ingresos de estas profesionales, un coste de 18 546 libras en los presupuestos anuales de las familias residentes en las zonas rurales inglesas y de hasta 27 320 para las domiciliadas en Londres. Brendan Barber, secretario general del Trades Union Congress (la principal confederación sindical británica), llegaba a la siguiente conclusión: «la imposibilidad de trabajar fuera de casa por culpa de que los servicios de atención infantil están muy por encima de las posibilidades del presupuesto familiar está condenando a cientos de miles de familias de mayor tamaño a vivir en la pobreza». Cientos de miles de familias están ya condenadas a una vida de pobreza. Otros cientos de miles más observan las dificultades de aquellas y toman nota.

En nuestra sociedad regida por el mercado, cualquier necesidad, deseo o carencia tiene una etiqueta con un precio. Las cosas no deben tenerse hasta que no se hayan adquirido, y adquirirlas significa que otras necesidades y deseos deben esperar. Los niños no son una excepción (¿y por qué tendrían que serlo?, se preguntarán). Todo lo contrario: pondrían más necesidades y deseos en lista de espera que casi ninguna otra compra que ustedes pudiesen realizar (y sin saber realmente hasta cuándo). Tener un hijo o una hija es como zambullirse de cabeza en una casa de juego clandestina en la que debe entregar su futuro como rehén a la suerte o a las hipotecas sin tener la más mínima idea de lo abultados que deberán ser los pagos de devolución del préstamo ni cuánto tiempo le llevará

reembolsarlo por completo. Uno firma un cheque en blanco y se responsabiliza de tareas que desconoce y no puede prever. En ninguna parte está fijado el precio total, ni están explicadas las obligaciones, ni existe una «garantía de devolución de su dinero» si no queda plenamente satisfecho con el producto.

En nuestra sociedad de compradores y vendedores, esa lógica parece explicar de un modo creíble el porqué de nuestros miedos y de nuestro desistimiento. Pero debemos preguntarnos, de nuevo, ¿es esa la verdad? ¿Es esa toda la verdad? Y la respuesta, de nuevo, es que no parece serlo. Cuanto más amplia es la imagen analizada, más motivos tenemos para sospechar de que lo anterior no es cierto.

El Dr. John Marsden, experto en conductas adictivas, comentaba no hace mucho el último descubrimiento médico en su campo, según el cual lo que nosotros, público profano en la materia y desconocedor de la ciencia, llamamos «enamorarse» o «estar enamorados» se reduce a una mera excreción de oxitocina, una sustancia química que «hace que disfrutemos del sexo»[80]. «El cerebro», explicaba Marsden, «alberga fábricas internas de droga. La atracción física provoca la liberación de unos cócteles químicos que activan la dopamina, lo cual hace que nos sintamos extasiadamente felices» cuando nos hallamos junto a la persona a la que amamos. El problema, no obstante, es que la droga en cuestión se produce sólo durante un tiempo limitado, como si hubiese sido diseñada por la naturaleza «para mantener a las personas juntas durante el tiempo estrictamente necesario para tener múltiples relaciones sexuales, engendrar un bebé y criarlo luego hasta que alcance unos niveles seguros de supervivencia». Pues, bien, ¿cuánto dura el período total de secreción? «Unos dos

años». Ese es, según comenta el columnista que informa de los descubrimientos científicos más recientes y de la opinión más docta del momento, «el tiempo que, más o menos, han durado todas las relaciones serias que he tenido».

El lector puede entonces darse cuenta (y sentirse aliviado por tal descubrimiento) de que no tiene por qué preocuparse: «esa incapacidad para seguir con mi compañero o compañera y para evitar que nuestra relación se fuera a pique no era —como yo me había imaginado ingenua o insensatamente— producto de un fallo de mi carácter. Después de tanto tiempo, por fin puedo dejar de sentirme culpable y de culparme a mí mismo. Todo era una cuestión de química, tonto. El amor es una droga. Así que, con un poco de suerte, pronto habrá otra droga o fármaco disponible en las farmacias (y, si espero un poco más, seguro que cubierto por la Seguridad Social) que subsane los defectos de fábrica de la producción cerebral y compense la escasez de suministro de la droga original o, en caso contrario, que la neutralice cuando esté cansado de mi pareja y quiera poner fin a nuestra relación de un modo indoloro, instantáneo y no traumático…».

Hoy en día, es difícil hallar una revista de actualidad en la que no aparezca una referencia o una reseña entusiasta de *Lust: The Seven Deadly Sins*[81], todo un *best seller* de Simon Blackburn, quien en esas mismas páginas suele ser presentado como «filósofo de Cambridge». «Un número cada vez mayor de nosotros», señala Mark Honigsbaum, «nos estamos entregando abiertamente», por ejemplo, a lo que la alta autoridad de la filosofía de Cambridge ha definido como «el deseo que hace que nuestro cuerpo se sienta entusiasmado por la actividad sexual y por sus placeres por sí mismos sin más»[82]. Eso es: «por *sí mismos*, sin más». No se preocupe de nada más cuando tenga ganas de intentarlo. El sexo sin amor, sin compromiso, sin condiciones, sin

pensar en sus consecuencias (como, por ejemplo, la de añadir otro nuevo ser humano al mundo), no debería ser considerado pecado, ni siquiera algo con lo que sentirse incómodo. A diferencia del resto de pecados supuestamente mortales, la lujuria sexual no es, después de todo, tan mala para usted ni tan vergonzosa ni condenable: ni siquiera debería ser considerada un pecado.

Es difícil o, mejor dicho, imposible decir si el filósofo de Cambridge tiene o no razón. Este es, a fin de cuentas, un asunto de evaluación y de preferencias de valor personales, y ningún argumento, por depurado y elegante que sea, puede demostrar o refutar la «verdad» de un valor; los valores no son ni ciertos ni falsos: sólo se adoptan o se rechazan. Que usted se enamore cuando la oxitocina fluye libremente y que se desenamore cuando escasee su suministro es ya harina de otro costal: la verdad de tal afirmación sí que puede ser contrastada o, al menos, resulta únicamente creíble hasta que se pruebe lo contrario. En este caso, no hay margen para la duda: en lo concerniente a la verdad, la ciencia tiene la última palabra. Y, por lo tanto, es inútil poner objeciones a sus pronunciamientos. De Simon Blackburn se podrá decir que no hace más que seguir el ambiente imperante del momento y estampar el sello de aprobación del saber erudito sobre carencias actualmente comunes; de John Marsden no se puede decir lo mismo y, aunque lo dijésemos, no restaríamos un ápice de verdad a la opinión de Marsden, Dicho esto, hay un elemento que une a esas dos afirmaciones, pese a sus diferencias de base: el sumo interés que ambos sienten por el público lector y el ávido (y entusiasta) fervor con el que han sido aceptados o adoptados (algo no habitual entre los descubrimientos científicos y las opiniones académicas en general).

Para un sociólogo, quizás sea esa acogida tan inusitadamente calurosa y generalizada la que supone el

fenómeno más intrigante en esta historia, todo un enigma sobre el que conviene reflexionar y que precisa explicación. Y sólo existe una: dado que, por norma, las personas tienden a prestar más atención a aquellos mensajes que más ansían oír, la atenta respuesta que afirmaciones como las de Blackburn y Marsden suelen recibir actualmente sólo tiene sentido si sus palabras se ajustan bastante a unos determinados deseos explícitos o semiconscientes de la gente que las oye. Podemos intentar considerar qué deseos tan común y hondamente sentidos son esos que nos permiten comprender el porqué de esa apertura selectiva y escogida de la mente de las personas.

Yo sugiero que tanto los mensajes comentados ames como otros muchos de características similares tienden a ser recibidos con gratitud y a gozar de un crédito incondicional porque prometen mitigar y aplacar los tormentos espirituales que muchas personas padecen actualmente y que tratan en vano de ahuyentar o de reprimir. Y digo en vano, porque el malestar es auténtico y no desaparecerá sin que antes se realice un esfuerzo que la mayoría de personas se sienten incapaces de (o reticentes a) realizar.

Una de esas formas de sufrimiento es un efecto secundario del hecho de vivir en una sociedad de consumo. En dicha sociedad, los caminos son muchos y dispersos, pero todos pasan por los comercios y las tiendas. Toda búsqueda vital (y, de manera especialmente significativa, la búsqueda de la dignidad, la autoestima y la felicidad) precisa de la mediación del mercado, y el mundo en el que se inscriben tales búsquedas está hecho de mercancías: objetos juzgados, apreciados o rechazados según la satisfacción que aportan a los clientes del mundo. De dichos objetos también se espera que sean fáciles de usar y que produzcan una satisfacción inmediata y directa, sin apenas esfuerzo (o, mejor, sin esfuerzo alguno) y, por supuesto, sin sacrificio

alguno por parte del usuario. Si no cumplen lo prometido, si la satisfacción no es total o no es tan grande como se esperaba, los clientes volverán a la tienda esperando que se les devuelva el dinero; si tal cosa no es posible, repasarán las rebosantes estanterías del comercio en cuestión en busca de un sustituto adecuado.

De uno u otro modo, tenemos que deshacernos del objeto que nos ha ofendido (porque no ha cumplido lo prometido, porque es demasiado difícil o problemático de usar, o porque ya se le han agotado los placeres que era capaz de reportar). No podemos pronunciar juramentos de lealtad a cosas cuya única finalidad es satisfacer una necesidad o un deseo, o cubrir una carencia. No se pueden evitar los riesgos, pero los peligros parecen menos amenazadores en cuanto negamos la posibilidad de comprometernos. Esa es una idea que nos tranquiliza; el problema es que también acarrea sufrimiento cuando son otros seres humanos los «objetos» de consumo del consumidor.

Cuando se trata de seres humanos, es difícil evitar los compromisos, aunque no figuren por escrito ni hayan sido refrendados formalmente. Los actos de consumo tienen un final bien definido: sólo duran ese período y ni un momento más. Sin embargo, no se puede decir lo mismo de las interacciones humanas, ya que cada encuentro deja tras de sí el sedimento de un vínculo humano y ese sedimento va acumulándose con el tiempo, enriquecido con recuerdos de unión personal. Cada encuentro supone tanto una conclusión como un nuevo inicio: la interacción no tiene un «final natural». La única manera de ponerle fin es de manera artificial y no está, ni mucho menos, claro quién está facultado para decidir cuándo ha llegado ese momento, ya que (aplicando conceptos consumistas), en una interacción humana, ambas partes son, simultáneamente, consumidores y objetos de consumo, y ambas pueden reclamarse en

posesión de la «soberanía del consumidor». Puede que el vínculo establecido se rompa y se rechacen nuevas interacciones, pero no sin un regusto amargo y un sentimiento de culpa. Es difícil traicionar la conciencia moral.

Lawrence Grossberg explica el reciente «rechazo de la infancia» (la presentación de la infancia en el discurso público como un «problema» y de los jóvenes como seres peligrosos, inconscientes, socialmente irresponsables y sumamente inmaduros) por la necesidad que tienen los adultos de rebajar sus propias responsabilidades[83]. Según Henry A. Giroux, el pretendido desencanto con la infancia es atribuible a «los problemas que tienen las personas adultas con la lógica de un sistema supuestamente puro de mercado que, en realidad, ensalza la libertad humana sólo en apariencia al tiempo que socava los vínculos de la vida y las obligaciones sociales»[84].

Ni esos dolores morales surgirían con tanta frecuencia ni haría falta recurrir al engaño de forma tan habitual si el mundo fuera menos «líquido», es decir, si no cambiara tan rápidamente, si los objetos de deseo no envejecieran en él tan pronto ni perdieran su encanto a una velocidad tan vertiginosa, si la vida humana (más duradera que la vida de prácticamente cualquier otro objeto) no tuviera que ser dividida en una serie de episodios independientes y de nuevos comienzos. Pero ese mundo no existe y las probabilidades de que los lazos interpersonales se vean exentos de las pautas consumistas (que son cognitivas además de conductuales) son ínfimas. De resultas de ello, las relaciones se están convirtiendo en la principal fuente (en apariencia inagotable) de ambivalencia y ansiedad.

En un escenario líquido, de flujo rápido e impredecible, necesitamos más que nunca lazos firmes y fiables de amistad y confianza mutua. A fin de cuentas, los amigos son

personas con cuya comprensión y ayuda podemos contar en caso de que tropecemos y caigamos, y, en el mundo en que vivimos, ni los surfistas más veloces ni los patinadores más ágiles están asegurados frente a tal eventualidad. Pero, por otra parte, esos mismos contextos líquidos y caracterizados por el rápido fluir de los acontecimientos favorecen a quienes viajan ligeros de equipaje: si las condiciones cambian y obligan a moverse con rapidez para comenzar de nuevo desde cero, los compromisos a largo plazo y los lazos de los que resulte difícil desligarse pueden suponer una pesada carga, un lastre que debe ser arrojado por la borda. No existe, pues, una elección perfecta. No se puede nadar y guardar la ropa al mismo tiempo y, sin embargo, eso es lo que el contexto en el que usted trata de conformar su vida le insiste que haga. Cualquiera que sea la decisión que tome, no hará más que acumular problemas.

Ese es quizás el motivo por el que tantas personas prestan tanta atención a los mensajes de Blackburn y de Marsden (así como a otros de signo similar con los que son bombardeadas desde todos los flancos, sobre todo desde los intensamente populares programas de la llamada «telerrealidad») y por el que les gusta lo que les cuentan. Algunos de esos mensajes les ofrecen absolución de sus culpas: «no es culpa tuya», «no has obrado mal», «todo el mundo comparte esa misma suerte», «todo el mundo se enfrenta a las mismas opciones y acaba haciendo lo mismo». Otros mensajes les ofrecen licencia para taparse los oídos frente a la voz de la conciencia: «si no expulsas del juego al “eslabón más débil de la cadena”, otros te expulsarán a ti». Los románticos desvalidos y desamparados son, precisamente, los principales candidatos a convertirse en los «eslabones más débiles» en los juegos de otras personas más serenas y sobrias. La vida es un juego de suma cero; ayúdate y el cielo te ayudará.

Es en ese mundo en el que nacen los niños y las niñas de hoy; en él crecen y en él han de ser admitidos cuando sean adultos. Los niños observan. Y aprenden. Charles Schwarzbeck lo ha resumido de este modo: «Nuestros hijos e hijas se toman muy a pecho lo que ven y oyen en su relación con nosotros. Contra lo que podamos suponer, ellos no están y dejan de estar con nosotros como si encendieran y apagaran un interruptor, sino que siempre están con nosotros, interactuando y siendo testigos de la manera en que llevamos nuestra vida personal»[85]. Los niños y las niñas se toman muy en serio lo que nosotros (las personas adultas) hacemos. Después de todo, *nosotros* somos la autoridad. Nosotros representamos *el mundo*.

Jean-François Lyotard, el reconocido como padre espiritual del giro posmoderno en nuestra percepción del mundo humano, insistía, sin embargo, que al niño le había tocado en suerte (¿suerte?) la más plena representación de la *humanidad*:

> Privado de habla, incapaz de mantenerse erguido, vacilante sobre los objetos de su interés, inepto para el cálculo de beneficios, insensible a la razón común, el niño es eminentemente lo humano porque su desamparo anuncia y promete los posibles[86].

Lyotard no fue el descubridor de esta idea, ni siquiera cuando la formuló por primera vez. Se limitó a reproducir una opinión que, desde el principio de los tiempos modernos, ha gozado de gran predicamento entre los pensadores y los autores interesados por el enorme abismo que separa la imaginación y la inocencia de los niños de la rutina sin sentimentalismos y la corrupción de la mayor

parte de la vida adulta, y preocupados también por el descuidado despilfarro del poder espiritual y del potencial creativo de los niños que se produce durante su proceso de «maduración». Kiku Adatto señaló que, para todos esos autores, resultaba

> intrigante que el período más desvalido y dependiente de la vida —la infancia— sea también el que se relaciona con el estado más sólido del alma, con el estadio más puro de la conciencia moral y con la fase más natural y creativa de la vida humana. Dostoyevski declaró que «el alma se cura en compañía de niños». En *Oliver Twist, La pequeña Dorrit* y otras novelas de Dickens, el niño representa un emblema de bondad y virtud frente a la corrupción, las injusticias y las vanidades de la sociedad[87].

Lyotard comentó también con tristeza que todos los esfuerzos de la «sociedad», todas las presiones socializadoras (corporales y mentales), deliberadas o no, están destinadas a dirigir el proceso de «maduración» en sentido contrario al de las cualidades humanas (demasiado humanas) de la infancia. Es como si la lógica de la sociedad humana consistiese en huir de la humanidad de sus miembros…

No hay duda de que la sociedad no es un lugar hospitalario ni acogedor para quienes son «insensibles a la razón común» y es totalmente hostil para quienes son «ineptos para el cálculo de sus propios beneficios». La sociedad no acepta con facilidad las posibilidades infinitas; ¿cuál es el sentido de un orden social si no el de recortar el número de posibilidades permitidas y reprimir todas las demás? La esencia de toda socialización radica en dar lecciones de «realismo»: a los recién llegados, a los recién

nacidos, la sociedad les ofrece su admisión a condición de que acepten el derecho de la realidad a trazar la línea que separa las posibilidades seleccionadas (y regularizadas a partir de ese momento en forma de probabilidades asistidas por el poder) de todas las demás (censuradas desde ese instante por la autoridad por estar mal concebidas, o por ser inútiles, vergonzosas o pecaminosas, y totalmente «antisociales»), que no suponen sólo una pérdida de tiempo, sino una manera de buscarse problemas.

Desde que en la modernidad temprana se descubriera la «infancia» como estadio separado (y, en muchos sentidos, singular) en la vida humana, la sociedad ha ensalzado a los niños por su «espíritu de concordia» y de «juego libre», profundamente añorado por los miembros adultos de esa misma sociedad (aun cuando estos, al mismo tiempo y por más o menos la misma razón, veían con una honda suspicacia a sus pequeños y a sus pequeñas). A fin de cuentas, la vida de las personas adultas las obligaba a renunciar por completo a ese juego libre o a relegarlo a los «momentos de ocio», y a sustituirlo por la disciplina y la rutina en todos los demás momentos (mientras que, por su parte, el impulso de la concordia estaba bien sujetado dentro de la camisa de fuerza de los derechos y los deberes contractuales). No se podía confiar en los niños y dejarlos solos sin atenta supervisión; había que reprocesar la «infancia bruta» y desintoxicarla, depurarla de sus ingredientes naturales, porque la sociedad no querría ingerirlos y no sería capaz de digerirlos si los ingiriera. En la práctica (si no también en la teoría), la infancia no era tratada como un remanso o refugio, sino como un simulacro de la vida adulta. El producto final que ese reprocesado de los niños pretendía conseguir dependía del rol que se asignase a cada miembro de la sociedad cuando fuese llamado al servicio activo.

Durante buena parte de la historia moderna (aquella caracterizada por las plantas industriales de grandes dimensiones y los ejércitos de reclutas de gran tamaño), la sociedad moldeó y preparó a sus miembros para el trabajo industrial y el servicio armado. La obediencia y la conformidad, así como la resistencia frente a la monotonía y la rutina, eran las virtudes que convenía sembrar y cultivar; la fantasía, la pasión, el espíritu rebelde y la tendencia a la disconformidad eran vicios que había que exterminar. El cuerpo del trabajador o del soldado potencial era lo que realmente contaba; su espíritu tenía que ser silenciado y, una vez acallado, podía dejar de ser tenido en cuenta porque ya no importaba. La sociedad de productores y soldados centraba su «reprocesado de la infancia» en gestionar cuerpos para adecuarlos a la vida en su futuro hábitat natural: la fábrica y el campo de batalla.

A todos los efectos prácticos, la era de la sociedad de productores ha tocado ya a su fin (al menos, en nuestra parte del mundo), aun cuando se conserven reminiscencias de la misma en los prejuicios de muchos (prejuicios que, sin embargo, contrastan marcadamente con sus propias prácticas): tras un concienzudo estudio de la literatura actual sobre «cómo criar a los niños», Priscilla Anderson llega a la conclusión de que «las viejas creencias sobre la ignorancia, la inexperiencia, la inconsciencia y el modo de pensar poco realista y egocéntrico de los niños y de las niñas continúan siendo dominantes en las ideas que sobre la infancia tienen los profesionales y el público en general»[88]. Actualmente, vivimos en una sociedad de *consumidores*. El hábitat natural de los consumidores es el *mercado*, lugar donde se compra y se vende. En nuestros días, las principales virtudes que conviene plantar y cultivar en los consumidores en ciernes son una capacidad de respuesta rápida y entusiasta al atractivo de los artículos a la venta y

unas ganas compulsivas y adictivas de comprar. La indiferencia ante las tentaciones administradas por el mercado o la escasez de los recursos necesarios para responder adecuadamente a esa seducción son los pecados mortales que hay que extirpar de raíz o castigar con el destierro.

En consecuencia, y a fin de capacitar a sus miembros para vivir en su hábitat natural (formado, hoy en día, por los centros comerciales, pero también por las calles por las que los compradores hacen pública ostentación de los artículos de marca adquiridos en las tiendas para dotarse a sí mismos de valor de mercado), la sociedad de consumidores centra su «reprocesado de la infancia» en la gestión de los espíritus. Los cuerpos no importan; entrenarlos no es nada nuevo. La «gran novedad», por emplear la expresión de Dany-Robert Dufour, es la conquista y reorganización del alma[89]. O, citando a Daniel Thomas Cook, de la Universidad de Illinois:

> Las batallas libradas por la cultura de consumo infantil y en torno a ella constituyen, en realidad, batallas sobre la naturaleza y el alcance de la persona en un contexto de expansión continuada del comercio. La relación de los niños con los materiales, los medios, las imágenes y los significados que surgen del mundo del comercio y hacen referencia a ese mundo y están entremezclados con él, figura en un lugar central de la creación de personas y de posiciones morales en la vida contemporánea[90].

Ocupa «un lugar central», sin duda, y desde muy temprana edad. Nada más aprenden a leer (o, quizás, incluso mucho antes), se instala en los niños una «dependencia de las tiendas». Bombardeados

continuamente a sugerencias sobre lo mucho que necesitan determinados productos —de venta en tiendas y comercios— para ser las personas que hay que ser —capaces de cumplir con su deber social y ser considerados simplemente eso, cumplidores de su deber—, los niños se sienten inadecuados, deficientes y de inferior calidad si no responden con rapidez a la llamada.

El llamamiento que se considera más imperativo y urgente es el de la necesidad de reparar u ocultar defectos corporales o faciales reales o inventados para incrementar el atractivo propio como producto de mercado. Owen Bowcott, por ejemplo, ha elaborado una lista de las revistas de mayor tirada dirigidas al mercado adolescente que incluyen en sus sucesivos números (una semana sí y otra también) «obsequios» o «regalos exclusivos» de «rímel exuberante», «estupendo brillo de labios» o maravilloso *spray* bronceador[91]. La última encuesta realizada en Gran Bretaña sobre el tema revela que el 90% de las adolescentes de catorce años de edad se maquillan habitualmente, el 63,5% de las niñas de entre siete y diez años se pintan los labios, y el 44.5% se ponen sombra o delineador de ojos. Y, aun así —señala Bowcott—, la empresa encargada del estudio, Mintel («una de las más destacadas organizaciones dedicadas a la investigación de los consumidores en el Reino Unido»), insiste en que «las compañías de cosméticos podrían llegar aún mucho más lejos en su campaña de captación de niñas y jóvenes adolescentes como compradoras de sus productos». Entre otras medidas, sugiere, en concreto, la instalación de máquinas expendedoras de cosméticos en los centros educativos y en los cines.

Los niños siempre fueron considerados el «futuro de la nación» y, dependiendo de la percepción que en cada momento se tuviera de lo que constituía el auténtico bienestar nacional, se decidía cómo había que prepararlos para su futuro y para el del país. Si Daniel Thomas Cook hubiera escrito el fragmento citado anteriormente hace cien años (o, quizás, hace sólo medio siglo), habría mencionado la «ética del trabajo» en lugar de la «cultura de consumo», y la «industria» en lugar del «comercio». En la situación actual, sin embargo, los niños de hoy son, por encima de todo, los consumidores de mañana, cosa que no es de extrañar, ya que la fortaleza de la nación se mide en su PIB, que, a su vez, resulta de calcular la cantidad de dinero que cambia de manos. Así que es mejor que los niños empiecen pronto (si puede ser, desde el momento mismo de su venida al mundo) a prepararse para el rol de compradores/consumidores ávidos y avezados que se les vendrá encima. No habrá dinero dedicado a ese entrenamiento que esté mal empleado.

En un libro elocuentemente titulado *What Kids Buy and Why: The Psychology of Marketing to the Kids* («Qué compran los niños y por qué: psicología del *marketing* infantil»), Dan Acuff exponía una estrategia integral de invasión y conquista (y, más tarde, de gestión) del «mercado infantil», terreno previamente en barbecho o apenas cultivado (o sólo de manera superficial) pese a su potencial casi infinito de generación de beneficios. Él explicaba a los futuros conquistadores cómo conseguir crear, desarrollar y comercializar productos y programas «dirigidos a los individuos jóvenes de hoy, de edades comprendidas entre los cero y los 19 años»[92]. Luego, añade: esos «productos» («la práctica totalidad de lo que se vende dirigido al público

infantil») y «programas» (ya sean «películas, dibujos animados o juegos electrónicos») son, por su propia naturaleza, un homenaje a lo «preciados y sagrados que son para nosotros los corazones y las mentes de los niños y las niñas de cualquier lugar».

Acuff y, probablemente, la mayoría de quienes le leen creen que, convirtiendo a los niños al espíritu y la práctica del consumismo, llevan a cabo una tarea moral, como cuando los pioneros de la industria capitalista de dos siglos atrás se creían misioneros morales llenando sus minas y sus fábricas de niños trabajadores. Aquellos pioneros mantenían bajos los sueldos de los pequeños para que estos tuvieran que trabajar más horas y acabasen viendo la venta de su mano de obra como una necesidad a la que obedecer toda su vida. Sus descendientes, los profesionales del *marketing*, tratan por el contrario de generar en los niños lo que Beryl Langer llama «un estado de insatisfacción perpetua a través de la estimulación del deseo de novedad y de la redefinición de lo precedente como basura inservible»[93]. La finalidad última de todo ello es la de «reproducir el ciclo de deseo perenne en el que se inscribe la infancia del capitalismo de consumo», aunque el seguimiento del camino recomendado para alcanzar tal fin suele presentarse, según Daniel Thomas Cook, como un acto profundamente moral y facultativo de refundamentación del carácter sagrado del niño no sobre la noción (romántica) de inocencia, sino sobre «otro principio sacrosanto»: el de «la persona que sabe y elige». Así y todo, como el propio Cook admite, «ese mundo en el que los niños están sometidos a la evaluación de sus iguales basada tanto en una serie de artículos de consumo y de personajes mediáticos como en su conocimiento de determinados productos […] se está convirtiendo cada vez más en la norma a la que niños y padres deben conformarse si quieren gozar de una vida social “sana”»[94]. Ahí terminan el «saber»

y el «elegir» de la persona y el efecto facultativo del *marketing* orientado al público infantil.

Lo que deja poco lugar a dudas, sin embargo, es el hecho de que —según sugiere Juliet B. Schor—, en las últimas dos décadas, «el mercado infantil se ha expandido espectacularmente, tanto en términos de gasto directo como de influencia de los niños y las niñas en las compras de los padres»[95]. Schor destaca los fenómenos de la «mercantilización de la infancia» (el papel prominente desempeñado por los mercados de bienes de consumo en la crianza, la educación y la modelación de los niños) y de la conversión de los propios niños y niñas en blancos directos de la actividad del *marketing*. Ambos fenómenos se refuerzan mutuamente. Los padres consideran, por ejemplo, que sus hijos «saben elegir» con buen criterio porque están en posesión de conocimientos de los que sus progenitores tienen una carencia patente, como, por ejemplo, qué se lleva y qué está ya «anticuado» en este momento en el terreno de la moda. De ahí que los padres (que ya no confían en su propio criterio sobre «lo que es bueno para el niño») consulten cada vez más a sus hijos antes de tomar la decisión de comprar algo para estos o, incluso, para sí mismos. Según una investigación encargada por una compañía con un *marketing* tan exitoso como Nickelodeon, el 89% de los padres y las madres de niños con edades comprendidas entre los ocho y los catorce años declaran haber pedido la opinión de sus hijos e hijas sobre algún producto antes de comprarlo. Según James U. McNeal,

> los niños y las niñas de edades comprendidas entre los 4 y los 12 años influyeron directamente a lo largo de 2002 en compras de adultos por valor de unos 300 000 millones de dólares, y ese mercado de «influencia infantil» crece aproximadamente un 20%

anual. Al mismo tiempo, los niños adquirieron directamente con su propio dinero en 2002 artículos de consumo por un valor total de 30 000 millones de dólares (según estimaciones de aquel entonces, esa misma categoría de compras sumaba un importe total de sólo 6100 millones de dólares trece años antes[96]).

McNeal también afirma que uno de cada cuatro niños y niñas ha visitado ya alguna tienda sin ir acompañado de sus padres antes de alcanzar la edad de inicio de la educación primaria, y que la edad mediana a la que se comienza a ir de compras de manera independiente es de ocho años.

«El alma del niño está asediada», sugiere Kiku Adatto. Las presiones económicas de un mercado de consumo expansivo e invasor han provocado que un salario no sea suficiente para sostener a una familia con hijos; el 67% de los niños y las niñas estadounidenses crecen en familias con doble fuente de ingresos y se convierten en jovencitos que, cuando no están en el colegio, pasan la mayor parte de su tiempo libre «solos en casa» o en compañía de sus amigos. Los lazos familiares ya se aflojan bastante en «un día laborable normal», pero se ven aún más debilitados y desgastados por la subversión de la autoridad y de la estructura de mando provocada por el hecho de que los niños hayan asumido la aureola de expertos compradores y el derecho a tomar decisiones de consumo (y no olvidemos que comprar es una actividad que interviene en prácticamente todos los aspectos de la familia y de la vida de los miembros individuales de esta).

Joseph E. Davis sugiere que el consumismo y los procesos de mercantilización han desestabilizado «las viejas instituciones de formación de la identidad (la familia, la escuela, la iglesia, etc.)» y han generado un vacío que ellos mismos se han apresurado a ocupar[97]. Davis cita al

«experto en marcas». Scott Bedbury, que asigna a las «grandes marcas» el papel de «puntos de conexión emocional», ya que permiten a quienes las visten «ubicarse a sí mismos dentro de una experiencia más amplia». No se preocupen por la jerga de salón de juntas; si perforamos el tupido disfraz verbal que este experto utiliza, lo que quiere decir resulta bastante evidente: que las «grandes marcas» se alimentan de una serie de necesidades que flotan libremente y sin hogar, y que la lealtad a la marca ha sustituido a los lazos humanos como principal factor formador de las expectativas y las habilidades vitales de los consumidores del futuro.

Según Tori de Angelis, diversas investigaciones han demostrado sobradamente que «la inseguridad —tanto la económica como la emocional— constituye el factor central de las ansias consumistas»[98]. Para entender la «creación de un consumidor», «la psicología tiene que trascender su foco de atención centrado en el individuo» y abarcar el contexto social en el que se lleva a cabo la transformación de un niño en un comprador/consumidor compulsivo y adictivo. De Angelis cita a Allen Kanner, un psicoterapeuta de Berkeley:

> El consumismo impulsado por las grandes empresas está teniendo unos enormes efectos psicológicos, no sólo en las personas, sino también en nuestro planeta [...] La psicología tiende a individualizar en exceso los problemas sociales. Cuando lo hacemos, acabamos culpando a la víctima, en este caso en concreto, atribuyendo el materialismo principalmente a la persona e ignorando la ingente cultura empresarial que tantos aspectos de nuestra vida está invadiendo.

Puede que, para un niño o una niña, la espiritualidad sea un don innato, pero esta ha sido actualmente confiscada por los mercados de consumo y reciclada en forma de lubricante de los engranajes de la maquinaria de la economía de consumo. La infancia, como bien sugiere Kiku Adatto, se convierte así en «una preparación para la venta de la propia persona», ya que a los niños se les educa «para ver todas las relaciones en términos de mercado» y para contemplar a los demás seres humanos (incluidos sus amigos y familiares) a través del prisma de percepciones y evaluaciones generadas por el propio mercado.

6

APRENDER A CAMINAR SOBRE ARENAS MOVEDIZAS

Fueron necesarios más de dos milenios desde que los sabios de la antigua Grecia inventaron el concepto de *paidea* para que la idea de «educación a lo largo de toda la vida» pasara de ser un oxímoron (un contrasentido) a convertirse en un pleonasmo (como «mantequilla mantecosa» o «hierro metálico»). Tan extraordinaria transformación no se produjo hasta fecha reciente, en las últimas décadas, y por efecto del ritmo radicalmente acelerado del cambio en el contexto social en el que los principales agentes de la educación —tanto los profesores como sus alumnos— tenían que actuar.

En cuanto se dispara un proyectil desde un arma balística, tanto su dirección como la distancia que recorrerá han sido ya decididas por la forma y la posición del propio cañón y por la cantidad de pólvora contenida en la munición disparada. Es posible, pues, calcular con un margen de error escaso o nulo el lugar en el que aterrizará el obús o la bala, y se puede, además, elegir ese punto desplazando el cañón o cambiando la cantidad de pólvora empleada. Estas eran cualidades que hacían de los proyectiles balísticos armas ideales para ser usadas en la guerra de posiciones, en la que los objetivos permanecían enterrados en sus trincheras o en

sus búnkeres y los obuses o las balas eran los únicos cuerpos en movimiento.

Pero esas mismas cualidades los vuelven inútiles cuando los objetivos, además de ser invisibles para el artillero, empiezan a moverse, sobre todo, si se mueven a mayor velocidad que la que pueden alcanzar los proyectiles en vuelo (y aún más ineficaces, si el blanco se desplaza de manera errática e impredecible, desbaratando todos los cálculos preliminares de la trayectoria a seguir). En esas circunstancias, se hace preciso un misil inteligente capaz de cambiar de dirección a medio vuelo en función de las condiciones cambiantes, detectar inmediatamente los movimientos del objetivo, averiguar (a partir de dichos movimientos) todo lo que se pueda y se deba averiguar sobre la dirección y la velocidad más recientes del blanco, y extrapolar —a partir de la información así recogida— el punto exacto en el que se cruzarán ambas trayectorias. Estos proyectiles inteligentes no pueden suspender nunca la recogida y el procesamiento de información que realizan mientras se desplazan: su blanco nunca deja de moverse y de variar de dirección y de velocidad, por lo que siempre están actualizando y corrigiendo el punto de encuentro previamente determinado.

Podríamos afirmar que los misiles inteligentes siguen una estrategia de «racionalidad instrumental», aunque en una versión licuada y fluida (por así decirlo) de la misma, lo que significa que se renuncia al supuesto de que el fin viene ya dado y permanece fijo e inmóvil todo el tiempo y de que, por tanto, lo único que hay que calcular y manejar son los medios. De hecho, los misiles que sean aún más inteligentes no se limitarán a un único blanco preseleccionado, sino que escogerán objetivos sobre la marcha. Lo que los guiará será, más bien, la consideración de qué es lo máximo que pueden conseguir dadas sus capacidades técnicas y cuáles de los

blancos potenciales están mejor equipados para alcanzar. Nos hallaríamos entonces ante lo que podríamos llamar un ejemplo de «racionalidad instrumental» a la inversa: los objetivos se seleccionan mientras el misil está en el aire y lo que decide qué «fin» acaba siendo el elegido son los medios disponibles en cada momento, En ese caso, la «inteligencia» del proyectil en vuelo y su eficacia se verían beneficiadas si su equipamiento tuviese un carácter «generalista» o «no comprometido», no centrado de antemano en ninguna categoría específica de fines ni excesivamente ajustado al impacto en un tipo de blanco determinado.

Los misiles inteligentes, a diferencia de sus anteriores parientes balísticos, *aprenden sobre la marcha*. Por lo tanto, lo que necesitan que se les suministre al principio es la *capacidad* de aprender, y de aprender deprisa. Esto es obvio. Lo que ya resulta menos visible, sin embargo, aunque no menos crucial que la habilidad de aprender con rapidez, es la capacidad de *olvidar* al instante lo que se ha aprendido con anterioridad. Los proyectiles no serían inteligentes si no pudieran «cambiar de opinión» o revocar sus «decisiones» previas sin dudarlo un instante y sin lamentarlo en absoluto… No deben sentir demasiado apego por la información que adquieren y, bajo ningún concepto, deben acostumbrarse a comportarse en el sentido sugerido por esa información. Toda la información que adquieren se vuelve anticuada muy rápidamente y, si no se desecha de inmediato, puede resultar engañosa en vez de proporcionar orientación fiable. Lo que nunca debe olvidar el «cerebro» de los proyectiles inteligentes es que el conocimiento que adquieren es sumamente *desechable*, válido sólo hasta nuevo aviso y útil sólo de forma temporal, y que para tener garantías de éxito no se puede pasar por alto el momento en el que el conocimiento adquirido deja de ser útil y tiene que ser descartado, olvidado y reemplazado.

Los filósofos de la educación de la era moderna sólida concebían a los maestros como lanzadores de proyectiles balísticos y les instruían sobre cómo asegurarse de que sus productos se mantuvieran estrictamente dentro de la trayectoria prediseñada, determinada por el impulso original. No es de extrañar, pues, que los proyectiles balísticos fuesen considerados, en las etapas iniciales de la era moderna, el principal logro de la invención tecnológica humana. Proporcionaban un servicio impecable a quien deseara conquistar y dominar el mundo de entonces; como Hilaire Belloc proclamó sin reparos, refiriéndose a los nativos africanos, «no os preocupéis, que nosotros tenemos / la ametralladora Maxim y ellos no» (recordemos que la Maxim lanzaba abundantes ráfagas de balas en muy corto espacio de tiempo, pero que sólo resultaba eficaz si se tenía toda esa munición a mano). Lo cierto es que, en realidad, esa forma de entender la labor del maestro y el destino del alumno precedió con mucho al «proyectil balístico» y a la era moderna que lo inventó; de hecho, existe un antiguo proverbio chino dos mil años anterior a la llegada de la modernidad que, a pesar de su longevidad, aún se cita en los documentos de apoyo de la Comisión de las Comunidades Europeas a su programa para la «educación permanente» en el umbral del siglo XXI: «Para un año, plantad cereales. Para una década, plantad árboles. Para una vida, formad y educad a la gente». No ha sido hasta el reciente advenimiento de la era moderna líquida cuando esa antigua sabiduría ha perdido su anterior valor pragmático y las personas que se ocupan del aprendizaje y de la promoción del aprendizaje conocido con el nombre de «educación» se han visto obligadas a desplazar su atención de los proyectiles balísticos a los inteligentes.

Más concretamente, en el contexto moderno líquido, para ser de alguna utilidad, la educación y el aprendizaje deben

ser continuos e, incluso, extenderse toda la vida. No es concebible ninguna otra forma de educación y/o aprendizaje; es impensable que se puedan «formar» personas o personalidades de otro modo que no sea por medio de una re-formación continuada y eternamente inacabada.

Leszek Kołakowski explica de modo nítido y conciso que la libertad que transforma cada paso en una elección (potencialmente fatídica) «nos viene dada por nuestra propia humanidad y es el fundamento de dicha humanidad; dota de singularidad a nuestra existencia»[99]. Pero también se puede decir que en ninguna otra época anterior se había sentido de manera tan acuciante la necesidad de hacer elecciones, de decidir. Nunca antes habíamos sido tan dolorosamente autoconscientes de nuestros actos de elección, realizados ahora en condiciones de una penosa (aunque incurable) incertidumbre y bajo la amenaza constante de «quedarnos atrás» y de ser excluidos del juego sin posibilidad de regresar a él por no haber respondido a las nuevas demandas.

Lo que separa la agonía de la elección actual de las incomodidades que siempre han acosado al *homo eligens*, el «hombre elector», es el hallazgo o la sospecha de que no existen reglas preestablecidas ni objetivos aprobados universalmente que puedan seguirse de forma incondicional, pase lo que pase, y que, de ese modo, descarguen a los «electores» de toda responsabilidad por los efectos adversos de sus decisiones. Nada impide que los puntos de referencia y las directrices que hoy parecen fiables sean desacreditados y condenados mañana (¡y con efectos retroactivos!) por engañosos o corrompidos. Hoy se desenmascaran como fantasías de la imaginación contable

empresas que se suponían de una solidez incuestionable. Lo que en un momento es «bueno para usted» puede ser reclasificado como veneno en el siguiente. Compromisos en apariencia firmes y acuerdos firmados con solemnidad pueden ser anulados de la noche a la mañana. Y las promesas —o la mayoría de ellas— parecen hacerse con el único fin de ser luego incumplidas o desmentidas, confiando en la brevedad del lapso de la memoria pública. No parece haber ninguna isla estable y segura entre tanta marea.

¿En qué lugar deja rodo lo anterior las perspectivas y las tareas de la educación?

Jacek Wojciechowski, director de una publicación periódica polaca dedicada a la profesión académica, señala que «hubo un tiempo en que un título universitario servía de salvoconducto para la práctica de una profesión hasta la jubilación, pero eso ya es historia. Hoy en día, uno ha de renovar constantemente sus conocimientos e, incluso, cambiar su profesión si no quiere ver reducidos a la nada sus esfuerzos para ganarse la vida»[100]. Dicho de otro modo, el impetuoso crecimiento de los nuevos conocimientos y el no menos rápido envejecimiento de los viejos se unen para producir ignorancia humana a gran escala de la que siempre están reponiendo (o, quizás, incluso, incrementando) las existencias.

Wojciechowski advierte: donde haya un problema que las personas se esfuercen por solucionar, el mercado acudirá raudo al rescate. A un determinado precio, por supuesto. Pues, bien, en este caso, el problema es la ignorancia de las propias personas (todo un golpe de suerte para los vendedores y de mala fortuna para los compradores). Para los administradores escolares más hábiles, esto supone una oportunidad que no pueden dejar escapar de cosechar fondos adicionales confeccionando cursillos a medida sobre las habilidades más solicitadas, aunque brillen por su

ausencia los instructores dotados de las habilidades necesarias para impartirlos. Este es un mercado dominado por la oferta: los clientes potenciales no están, por definición, en situación de juzgar la calidad de los productos que se les ofrecen ni de mostrarse exigentes si se atreven a juzgarla. Aquí se venden con facilidad conocimientos inútiles o de calidad inferior, en ocasiones, obsoletos, cuando no sencillamente engañosos, y cuantos más se compran, menos probable resulta que los así engañados descubran el farol de los proveedores. Wojciechowski sugiere que los únicos cursos de «educación continua» que debería estar autorizada a ofrecer (y sólo a título experimental) una institución sin las credenciales adecuadas serían los cursos de odontología… a condición de que los profesores se registrasen luego como pacientes en las consultas de sus diplomados.

Aprovecharse de la ignorancia y la credulidad humanas proporciona réditos rápidos y garantizados, y siempre habrá buscadores de fortuna incapaces de resistirse a la llamada del dinero. Pero incluso si dejamos a un lado el indudable, generalizado y creciente peligro de las prácticas deshonestas, la velocidad a la que las habilidades adquiridas se devalúan y a la que se mueven las exigencias de los mercados de trabajo hace que hasta los empresarios más impecablemente honestos del ramo contribuyan también su parte (aunque no sea deliberadamente) al desagradable cúmulo de repercusiones sociales de la nueva (y masiva) dependencia del conocimiento. Como recientemente comentaba Lisa Thomas, la comercialización de la educación para profesionales en activo que tan indispensable resulta en la actualidad está profundizando por doquier las divisiones sociales entre una élite laboral altamente formada y preparada y el resto de la fuerza de trabajo, así como entre la mano de obra cualificada y la no

cualificada, con lo que se están erigiendo nuevas barreras a la movilidad social que son muy difíciles de superar y se está agrandando el volumen de desempleo y pobreza existente. Una vez establecidas, estas divisiones tienden a perpetuarse y a reforzarse a sí mismas[101]. En Estados Unidos, por ejemplo, sólo el 19% de la población con bajos ingresos que necesita formación profesional tiende a finalizar los cursos que empieza, mientras que ese porcentaje asciende hasta el 76% de probabilidades en los grupos de mayor renta. En un país relativamente pequeño como Finlandia, se ha descubierto recientemente que alrededor de medio millón de personas adultas empleadas necesitan formación pero no se la pueden permitir. Cada vez resulta más evidente que, si sigue su propia lógica sin ninguna otra traba, el «mercado de la enseñanza», lejos de atenuar la desigualdad, la intensificará y multiplicará sus consecuencias y efectos secundarios sociales más potencialmente catastróficos. Para evitar ese desastre, se hace inevitable algún tipo de intervención política.

Así lo ha asumido la Comisión de las Comunidades Europeas y así lo ha confirmado en la comunicación anteriormente mencionada (titulada «Hacer realidad un espacio europeo del aprendizaje permanente» y publicada el 21 de noviembre de 2001), aunque, de todos modos, no está nada claro que el principal motivo de preocupación que ha inducido la iniciativa comunitaria hayan sido las consecuencias *sociales* de la comercialización continuada de educación complementaria. El motivo que predomina y reaparece a lo largo del documento es la sospecha de que la educación continua administrada por el mercado no esté suministrando todo lo que la «economía» necesita en realidad, y de que ello pueda afectar adversamente a la eficiencia y la competitividad de la Unión Europea y de sus Estados miembros.

A los autores del documento les preocupa el hecho de que la llegada de la «sociedad del conocimiento» presagie enormes riesgos además de beneficios potenciales; esta «amenaza con provocar mayores desigualdades y aumentar la exclusión social», porque sólo el 60,3% de la población de la UE con edades comprendidas entre los 25 y los 64 años ha completado un nivel de estudios equivalente al menos a la educación secundaria, mientras que 150 millones de habitantes de la Unión no alcanzan ese nivel educativo básico y «se ven confrontados a un riesgo importante de marginalización». Pero, desde su primera página, el documento habla de la necesidad de extender la educación/aprendizaje permanente para adquirir «condiciones competitivas ventajosas» que «dependen cada vez más de la inversión en capital humano», y de que el conocimiento y las aptitudes se conviertan en «un poderoso motor del crecimiento económico». Según la Comisión, la importancia y la necesidad del aprendizaje a lo largo de toda la vida radican en su papel como «fomentador de una fuerza de trabajo cualificada, formada y adaptable». La tarea de conseguir unos países «más abiertos, tolerantes y democráticos» caracterizados por «una mayor participación cívica, un mayor bienestar y un descenso de la criminalidad» sólo se introduce en un segundo plano en el argumento general y en forma de efecto secundario: se espera que sea una consecuencia natural derivada del hecho de que, gracias a las mejoras en formación, logren «acceder al mercado de trabajo» más personas que, hasta ahora, habían estado insuficientemente preparadas.

El documento tiene todos los visos de un típico «producto de comité» en el que se reúnen preocupaciones e intereses cuyo heterogéneo origen y cuyas relaciones potencialmente contradictorias sólo pueden ocultarse tras una concienzuda y meticulosa labor de redacción. Pero, aun así, el principal

motivo de preocupación y *argumentum crucis* en tomo al que gira el resto del texto se nos muestra claramente una y otra vez. Viviane Reding, comisaria europea de Educación y Cultura, afirmaba en un prólogo a dicha «Comunicación» que el propósito de esta es «ajustar nuestros sistemas educativos a las exigencias de la economía y de la sociedad del conocimiento», mientras que en el informe de Cedefop/Eurydice publicado un año más tarde, se puede leer que la «detección de las aptitudes requeridas por el mercado de trabajo» debe convertirse en un «aspecto sumamente significativo del currículo ofertado». Según señalaba Kenneth Wain en un documento preparado con motivo de la conferencia sobre el proceso de consultas nacionales sobre aprendizaje permanente celebrada en Malta en 2001, la comunicación de la Comisión podría dar a entender «que lo que *únicamente* se valora es esa forma de aprendizaje, el profesional, para fines relacionados con la economía y el mercado laboral». En esa misma línea, Carmel Borg y Peter Mayo concluyen su exhaustivo análisis del mensaje contenido en el «Memorando sobre el aprendizaje permanente» (elaborado por la Comisión Europea en 2000 y previo a la propia comunicación de 2001) señalando que «los mensajes del memorando deberían ser interpretados considerando el trasfondo económico particular que supone la definición “mercantil” del concepto de viabilidad social. Los cambios educativos se vinculan así de forma creciente al discurso de la eficiencia, la competitividad, la rentabilidad y la rendición de cuentas», y el objetivo declarado de los mismos es el de inculcar en la «fuerza de trabajo» las virtudes de la flexibilidad y la movilidad, así como «habilidades básicas y relacionadas con su desempeño laboral»[102].

Todas estas aprensiones están sobradamente justificadas. Es fácil hallar una notable afinidad entre el enfoque

adoptado por la Comisión Europea y las intenciones y las peticiones explícitamente declaradas por determinados autores que escriben de manera abierta en nombre (y a favor) del punto de vista de la dirección empresarial. Estos últimos siguen casi al pie de la letra un patrón argumental ejemplificado por todo un compendio de obras del pensamiento empresarial (enormemente popular e influyente), según el cual, la finalidad de la educación es «desarrollar a los empleados para que mejoren su actual desempeño en sus puestos de trabajo, así como prepararlos para el desempeño de otros puestos que puedan ocupar en el futuro», y los fines concretos de ese desarrollo tienen que venir siempre determinados previamente por «la identificación de las habilidades o aptitudes requeridas y la gestión activa del aprendizaje de los empleados para el futuro a largo plazo en relación con unas estrategias corporativas y empresariales explícitas»[103]. Raili Moilanen reveló, tras analizar el contenido de las ponencias remitidas a la III Conferencia Internacional sobre Investigación en Trabajo y Aprendizaje (representativa del punto de vista de los empleadores), que «aprendizaje y desarrollo parecen ser importantes para las organizaciones fundamentalmente por motivos de eficacia y competitividad», y que «el punto de vista del ser humano como tal no parece tener importancia»[104]. Difícilmente se podía esperar otra cosa…

Permítanme añadir que, si el enfoque de los autores de la «Comunicación» y del «Memorando» puede parecerles dudoso ya de por sí a aquellas personas preocupadas por las consecuencias éticas y sociales de la prioridad otorgada (sin cuestionamiento alguno) a las consideraciones de carácter económico (que, en última instancia, son consideraciones de rentabilidad), ya que, como bien señalan Borg y Mayo, al tiempo que las empresas incrementan su capacidad de generación de beneficios, «se agudizan las desigualdades

socioeconómicas y la asimetría de las relaciones de poder correspondientes», ese mismo enfoque tampoco se antoja demasiado sólido cuando se analiza en términos puramente pragmáticos.

Los llamamientos sistemáticos a que el «desarrollo de recursos humanos» basado en la «detección de las aptitudes requeridas por el mercado de trabajo» ejerza un papel director en la materia han sido innumerables en el pasado y hasta el momento presente. Sin embargo (y con una regularidad igualmente monótona), los gestores de «recursos humanos» se han visto una y otra vez incapaces de prever lo que el «mercado laboral» iba a «necesitar» cuando la «fuerza laboral» actualmente en formación finalizara su período de instrucción y estuviera presumiblemente preparada para trabajar. Nunca es fácil predecir los giros futuros de la demanda del mercado, por muy astuto que sea el pronosticador y por muy metodológicamente depurados que sean sus pronósticos. Los errores son, sin duda, un problema presente en toda «predicción científica» de las tendencias sociales, pero, en un caso como este, en el que están en juego las perspectivas de vida de muchas personas, las apreciaciones erróneas resultan excepcionalmente perjudiciales. Supeditar las iniciativas personales de autoafirmación y de superación propia a las supuestas necesidades futuras de unos mercados volátiles y caóticos (que, si por algo se caracterizan, es por ser impredecibles y, por tanto, por la imposibilidad de elaborar pronósticos fiables sobre ellos) no puede acarrear más que un elevado nivel de sufrimiento humano en forma de frustración, esperanzas truncadas y vidas desperdiciadas. Toda esa especie de cálculos sobre las fuentes de «energía humana» se atribuyen a sí mismos una autoridad que no poseen, hacen promesas que no pueden

mantener y, por consiguiente, asumen responsabilidades que son incapaces de soportar.

Ese es, probablemente, el motivo por el que los programas de «educación permanente» suelen acabar siendo reformulados —de manera imperceptible y sin explicación explícita alguna— como exhortaciones al «aprendizaje a lo largo de toda la vida», con lo que podríamos decir que se «subsidiariza» en las víctimas de los sumamente fluidos y volubles «mercados laborales» la responsabilidad tanto de la selección y adquisición de habilidades como de las consecuencias de una elección equivocada. Borg y Mayo dan precisamente en el blanco cuando concluyen que, «en esta estricta época neoliberal, la noción del aprendizaje autodirigido se presta a un discurso que permite que el Estado abdique de sus responsabilidades como proveedor de la educación de calidad a la que todo ciudadano tiene derecho en una sociedad democrática». Permítanme señalar que esa no es la primera ni la última función que el Estado estaría encantado de apartar del ámbito de la política y, por consiguiente, de sus responsabilidades. Déjenme que añada, también, que el cambio de énfasis de la «educación» al «aprendizaje» está en plena sintonía con otra tendencia, habitual entre los gestores contemporáneos: la inclinación a «subsidiarizar» su propia responsabilidad en los hombros de sus empleados a todos los efectos (sobre todo, los negativos); en especial, la responsabilidad por «no estar a la altura del desafío planteado».

La convergencia continuada de las dos grandes tendencias generales e irresistibles que configuran tanto las relaciones de poder como la estrategia de dominación características de los actuales tiempos modernos líquidos hace que las

posibilidades de que el retorcido y errático itinerario de los acontecimientos del mercado se enderece y, con ello, de que los cálculos sobre «recursos humanos» puedan ser más realistas, sean, cuando menos, escasas y, muy probablemente, nulas. En un contexto moderno líquido, la «incertidumbre fabricada» es el instrumento de dominación primordial y la política de *precarización* (por utilizar el término de Pierre Bourdieu), por la que se entiende aquella serie de tácticas y maniobras que acaban provocando que los sujetos se vuelvan más inseguros y vulnerables y, por tanto, menos predecibles y controlables, se está convirtiendo a pasos agigantados en el núcleo duro de dicha estrategia de dominación. Hacer planes «para una vida» no concuerda para nada con la dinámica del mercado, por lo que cuando la política estatal se rinde a la función orientadora de la «economía» (entendida como el libre juego de las fuerzas del mercado), el equilibrio de poder entre planificación y mercado se acaba decantando decisivamente por el segundo.

Esto no augura nada bueno en cuanto al «empoderamiento» de los ciudadanos que la propia Comisión Europea menciona como objetivo principal del aprendizaje permanente. Según el consenso generalizado, el «empoderamiento» (término de uso habitual en los debates actuales y perfectamente intercambiable con el de «capacitación») se consigue cuando las personas adquieren la capacidad de controlar (o, cuando menos, de influir significativamente en) las fuerzas personales, políticas, económicas y sociales que, de otro modo, zarandearían continuamente su trayectoria vital; dicho de otro modo, estar «empoderado» significa ser *capaz de elegir* y *de actuar de manera efectiva conforme a las elecciones realizadas*, lo que, a su vez, supone la *capacidad de influir en la amplitud de opciones disponibles y en los contextos sociales en los*

que se eligen y se materializan tales opciones. Para que el «empoderamiento» sea de verdad, es necesario adquirir no sólo las habilidades exigidas para jugar a un juego diseñado por otros, sino también los *poderes* o las competencias que permiten influir en los objetivos, las apuestas y las reglas del juego: es decir, no sólo las habilidades personales, sino también las competencias *sociales*.

El «empoderamiento» exige la construcción y la reconstrucción de los vínculos interhumanos, así como la voluntad y la capacidad de implicarse con las demás personas en un esfuerzo continuo por convertir la convivencia humana en un entorno hospitalario y acogedor, propicio para la cooperación mutuamente enriquecedora entre hombres y/o mujeres que luchan por adquirir mayor autoestima, por desarrollar su potencial y por hacer un uso adecuado de sus capacidades. En definitiva, una de las cuestiones más decisivas que está en juego con la educación permanente orientada al «empoderamiento» es la de la *reconstrucción de un espacio público (cada vez más desierto en la actualidad)* en el que los hombres y las mujeres puedan participar en una traslación continua entre lo individual y lo colectivo, entre los intereses, los derechos y los deberes de índole privada y los de índole comunal.

«A la luz de los procesos de fragmentación y segmentación, y de la creciente diversidad individual y social», escribe Dominique Simone Rychen, «el fortalecimiento de la cohesión social y el desarrollo de un sentido de conciencia y responsabilidad social se han convertido en objetivos sociales y políticos importantes»[105]. En nuestro lugar de trabajo, en nuestro vecindario y en la calle nos mezclamos a diario con otras personas que, como señala Rychen, «no hablan necesariamente nuestro idioma (entendido en sentido literal o metafórico) ni comparten una misma memoria o historia».

En tales circunstancias, las aptitudes que más necesitamos para dar a esa esfera pública una oportunidad razonable de recuperación son las relacionadas con la interacción con otras personas: dialogar, negociar, comprenderse mutuamente y gestionar o resolver los conflictos que inevitablemente surgen en todo ejemplo de vida compartida.

Permítanme reafirmar lo que ya se afirmó al principio: para ser de alguna utilidad, en el contexto moderno líquido, la educación y el aprendizaje deben ser continuos y, de hecho, permanentes o prolongados a lo largo de toda la vida. Confío en que ahora podamos apreciar que una de las razones (quizás la decisiva) por la que debe ser continua y permanente estriba en la naturaleza de la tarea a la que nos enfrentamos dentro del camino compartido hacia el «empoderamiento», una tarea que es exactamente igual que como debería ser la educación: continua, permanente, que dura toda la vida.

Así es, en realidad, cómo debería ser la educación para que los hombres y las mujeres del mundo moderno líquido puedan perseguir sus metas vitales con un mínimo de recursos y confianza en sí mismos, y puedan tener esperanzas de alcanzarlas. Pero existe otra razón, mencionada menos a menudo, aunque más poderosa que la anterior: no se trata de adaptar las aptitudes humanas al ritmo acelerado de los cambios del mundo, sino de hacer que ese mundo tan rápidamente cambiante resulte más acogedor para la humanidad. Esa es una tarea que también precisa de una educación continua a lo largo de toda la vida. Henry A. Giroux y Susan Searls Giroux nos recordaban recientemente que:

> la democracia está en peligro porque los individuos son incapaces de traducir sus sufrimientos privados en unas preocupaciones y una acción colectiva ampliamente compartidas con otras personas. Al tiempo que las grandes empresas multinacionales condicionan de manera creciente los contenidos de los medios de comunicación mayoritarios y, con ello, privatizan el espacio público, el compromiso cívico parece cada vez más impotente y los valores públicos se vuelven invisibles. Hoy, para muchas personas que han renunciado a incrementar el alcance de sus derechos y libertades y a expandir, con ello, el radio de acción de la democracia sustantiva, la ciudadanía ha quedado reducida al acto de comprar y vender productos de mercado (entre los que se incluyen los propios candidatos electorales[106]).

El consumidor es un enemigo del ciudadano… En toda la zona «desarrollada» y opulenta del planeta abundan las señales de que la gente le está dando la espalda a la política: señales de una creciente apatía y desinterés por la marcha del proceso político. Pero la política democrática no puede sobrevivir mucho tiempo si perdura la pasividad que resulta del desconocimiento y la indiferencia de los ciudadanos ante las cuestiones políticas. Las libertades de los ciudadanos no son propiedades adquiridas para siempre; no se trata de pertenencias que se encuentran seguras en cuanto se guardan en cajas fuertes privadas. Están plantadas y arraigadas en el sustrato sociopolítico y este ha de ser fertilizado a diario: si no reciben los cuidados debidos día tras día (en forma de acciones informadas a cargo de un público entendido y comprometido), acaban secándose y desintegrándose. Ni las habilidades *técnicas* son las únicas que necesitan una renovación continua, ni sólo la educación

centrada en el trabajo debe ser permanente. Ambas cosas (renovación y permanencia) son también necesarias (y con mayor urgencia, si cabe) en la educación en *ciudadanía*.

La mayoría de personas estarían hoy prestas a admitir que necesitan refrescar sus conocimientos profesionales y absorber nueva información técnica para no «quedarse atrás» y no ser arrojadas por la borda del acelerado navío del «progreso tecnológico». Pero se echa en falta esa misma sensación de urgencia cuando se plantea la necesidad de ponerse al día de la precipitada corriente de acontecimientos políticos y de las reglas rápidamente cambiantes del juego político. Los autores anteriormente citados han recopilado algunos resultados de encuestas que atestiguan un rápido ensanchamiento de la brecha que separa la opinión pública de los hechos y datos centrales de la vida política:

> Poco después de la invasión de Irak, el *New York Times* publicó una encuesta que indicaba que el 42% de la población estadounidense creía que Sadam Husein era responsable directo de los atentados del 11 de septiembre contra el World Trade Center y el Pentágono. La CBS publicó también un sondeo según el cual el 55% de los estadounidenses creían que Sadam Husein prestaba apoyo directo a la organización terrorista Al Qaeda. Según otro sondeo, de Knight Ridder Princeton Research, «el 44% de los encuestados dijeron que creían que “la mayor parte” o “algunos” de quienes secuestraron aquellos aviones el 11 de septiembre de 2001 eran ciudadanos iraquíes». Una mayoría de estadounidenses creían ya por entonces que Sadam Husein disponía de armas de destrucción masiva, que estas habían sido ya encontradas, que estaba a punto de fabricar una

bomba nuclear y que, tarde o temprano, la lanzaría sobre la desprevenida población estadounidense. Ninguna de aquellas afirmaciones tenía fundamento real alguno, puesto que no existía ni la más remota prueba que confirmara tales suposiciones. En un sondeo realizado por el *Washington Post* cuando se acercaba la fecha que marcaba el segundo aniversario de la tragedia del 11 de septiembre, el 70% de los estadounidenses continuaba pensando que Irak había tenido una intervención directa en la planificación de los ataques.

Entre tal panorama de ignorancia, no es difícil que nos sintamos perdidos y desventurados; de hecho, aún más fácil resulta que estemos realmente perdidos y sumidos en el infortunio sin que ni siquiera nos demos cuenta. Como Pierre Bourdieu remarcó en un memorable comentario, la persona que no tiene control sobre el presente no se plantea siquiera controlar el futuro. Pues, bien, la mayoría de estadounidenses apenas deben de tener una visión vaga y borrosa de lo que les depara el momento actual. Esta es una sospecha que se ve ampliamente confirmada por algunos observadores particularmente incisivos y perspicaces. «Muchos estadounidenses», señala Brian Knowlton, del *International Herald Tribune*, «manifestaron que el vaivén de los recientes niveles de alerta (de peligro máximo a moderado y, de nuevo, a máxima alerta) ha hecho que se sientan indecisos sobre la urgencia (y el miedo) con el que deben reaccionar en cada momento»[107].

La ignorancia provoca la parálisis de la voluntad. La persona desconoce lo que le espera y no tiene modo alguno de calcular los riesgos. Para las autoridades, impacientes por librarse de las constricciones que una democracia más próspera y fuerte impuso en su momento sobre sus

dirigentes, esa impotencia del electorado producida por la ignorancia, la incredulidad generalizada en la eficacia del disenso frente al poder y la escasa disposición a implicarse políticamente, son fuentes de capital político muy necesitadas y bien recibidas: la dominación a través de una ignorancia y una incertidumbre deliberadamente cultivadas resulta más fiable y barata que un gobierno fundamentado sobre un debate exhaustivo de los hechos y un esfuerzo prolongado de acuerdo sobre la verdad y sobre las formas menos arriesgadas de proceder. La ignorancia política se perpetúa a sí misma y, junto con la inactividad, constituye un material excelente con el que trenzar la cuerda que tan útil les resulta a quienes desean ahogar la voz de la democracia o atarla de pies y manos.

Necesitamos la educación permanente para tener opciones entre las que elegir. Pero la necesitamos aún más para rescatar las condiciones que hacen que esa elección esté a nuestro alcance y dentro de nuestras posibilidades.

7

PENSAR EN TIEMPOS OSCUROS (VOLVER A ARENDT Y ADORNO)[108]

Vivimos en los que —siguiendo a Hannah Arendt y, a través de ella, a Bertold Brecht— podríamos muy apropiadamente llamar «tiempos de oscuridad». Así es como Arendt describe la naturaleza y los orígenes de esa oscuridad:

> Si la función del ámbito público es arrojar luz sobre los asuntos de los hombres proporcionándoles así un espacio de apariencias en el que pueden mostrar de obra y de palabra, para bien o para mal, quiénes son y qué pueden hacer, entonces la oscuridad ha llegado cuando esa luz se ha extinguido víctima de una «brecha de credibilidad» y de un «gobierno invisible», de un discurso que no revela lo que es sino que lo barre debajo de la alfombra, y de exhortaciones (morales o de otro tipo) que, bajo el pretexto de sostener viejas verdades, degradan toda verdad a una trivialidad sin sentido[109].

Y así describió sus consecuencias:

> El ámbito público ha perdido el poder de iluminación que formaba parte de su naturaleza

> original. En los países del mundo occidental, en el que, desde el declive del mundo antiguo, se ha considerado la de emanciparse de la política como una de las libertades básicas, un número cada vez mayor de personas hacen uso de esa libertad y se apartan del mundo y de sus obligaciones en él [...] Pero con cada uno de esos abandonos se le inflige al mundo una pérdida casi demostrable: lo que se pierde es el compromiso específico y, habitualmente, irreemplazable que debería haberse formado entre el individuo y sus prójimos[110].

El retraimiento con respecto a la política y al ámbito de lo público se ha convertido, por tanto, según Hannah Arendt, en la «actitud básica del individuo moderno, quien, alienado del mundo, sólo puede revelarse verdaderamente en privado y en la intimidad de los encuentros cara a cara»[111].

«En el siglo de la Ilustración», escribió Peter Gay en su exhaustivo compendio de las ideas que contribuyeron al nacimiento de ese extraño modo de vida nuestro conocido por el nombre de «modernidad», «el miedo al cambio, que, hasta aquel momento, había sido universal, empezó a dar paso al miedo al estancamiento; la palabra *innovación*, tradicionalmente un término ofensivo, pasó a convertirse en una forma de elogio»[112]. Ya no había motivo para temer al cambio, puesto que existía también la sensación (al menos, en los salones parisinos y en los cafés londinenses donde se reunían los miembros de la República de las Letras) de que «en la lucha del hombre contra la naturaleza, el equilibrio de poder se estaba decantando a favor del primero». En lugar de presagiar un nuevo vendaval de imprevisible fatalismo, lo «nuevo» auguraba un nuevo paso en el camino del control

humano sobre el destino de la humanidad. La actitud propia de la época no era de «jactancia que oculta impotencia», sino de «confianza racional en la eficacia de la acción dinámica». La «acción» era lo fundamental y donde hubiera voluntad para actuar, pronto habían de seguir los conocimientos y las herramientas.

Se sentía entonces (o, al menos, lo sentían las personas más dadas al saber y a la reflexión) que, con el esfuerzo debido, el paso que el propio Gay llama «de la experiencia al programa» (o, dicho de otro modo, de la contemplación a la acción, de la teoría a la práctica, de un conocimiento mejor a un mundo mejor, de interpretar los designios de la naturaleza a diseñar una naturaleza nueva y perfeccionada) podía ser sin duda acortado y acelerado. La Ilustración fue la cuna de las que David Hume llamó «ciencias morales» (la sociología, la psicología, la economía política, la educación moderna), resueltas todas ellas a servir a la inminente «era de la administración», en la que las «autoridades públicas reformistas» iban a «entrar en conflicto con los órganos y las prácticas tradicionales establecidas», y en la que «tras los ejércitos del *laissez faire* desfilarían los funcionarios de la regulación gubernamental». La medicina «ocupaba un lugar estratégico en el conjunto del conocimiento» y marcó, por consiguiente, la pauta a seguir para cualquier acción que hubiera que emprender, fuese cual fuese su objetivo: en primer lugar, diagnosticar la afección, para, a partir de ahí, diseñar una terapia, aplicarla y hacer que la parte enferma vuelva a estar sana (o, si cabe, aún más sana y más inmune a la enfermedad que nunca antes). «La medicina», dice Peter Gay, «era filosofía aplicada a la práctica; la filosofía era medicina para el individuo y la sociedad»[113].

Poco más de dos siglos después, en plena época de lo que un gran número de observadores consideran la «modernidad tardía», Daniel Galvin (a quien Laura Barton

describe como «decano de la coloración capilar») nos informa de que «el color de su pelo se ha convertido en una parte esencial de la rutina de belleza de toda mujer, hasta el punto de que un cabello sin color es como un rostro sin maquillaje»[114]. «Nos teñimos el pelo de caramelo una temporada y de caoba la siguiente, sin dejar de escudriñarnos continuamente las raíces, preocupadas por si nuestro color natural vuelve a asomar traicioneramente», corrobora Laura Barton, quien admite además que ella misma se tiñe de castaño, cuando su cabello ya es castaño de natural: «Obviamente, yo creo a pies juntillas que lo que hago es teñírmelo de una tonalidad superior de castaño». Y el cabello es sólo una más de las partes visibles de nuestro cuerpo que participan en ese *sprint* en pos del cumplimiento de unos determinados baremos de superioridad. Así, en los últimos diez años, el número de salones de manicura se ha multiplicado por más de tres en Estados Unidos y el de intervenciones de cirugía estética, por más de dos, alcanzando 6,2 millones de operaciones sólo en 2002. Según Apostolos Gaitanas, un cirujano plástico londinense, el número de operaciones quirúrgicas cosméticas en Gran Bretaña está creciendo entre el 10 y el 20% cada año. Así que no se olviden de la piel, de la nariz, de la cintura, del pecho…

A propósito de la actual obsesión compulsiva por «rediseñar», Richard Sennett escribe lo siguiente: «Se destruyen o se abandonan negocios perfectamente viables, y se deja marchar a empleados capaces en lugar de recompensarlos, sencillamente porque la organización debe demostrar ante el mercado que es capaz de cambiar»[115]. Sennett cita a Michael Piore y a Charles Sabel al escribir sobre otra de las obsesiones actuales, la «especialización flexible», que es «una estrategia de innovación permanente: de adaptación al incesante cambio frente a todo esfuerzo

por controlarlo»[116]. Escuchen, si no, a todos nuestros ministros actuales o futuribles y a sus portavoces. Cada uno canta con su propia voz particular, pero todas las melodías tienen un tema común: modernizar y modernizar, cambiar o morir. *Tertium non datur*.

Existe, no obstante, un asombroso parecido de familia entre los personajes principales de estas historias en las que se narran dos períodos separados por más de doscientos años. Los protagonistas de ambas son impacientes. No se pueden estar quietos. No están satisfechos con lo que hay (o, cuando menos, no lo suficientemente satisfechos como para aceptarlo tal y como está y dejar que siga así mucho tiempo). Desean que sea diferente; querrían que fuera diferente aun si ya fuese más satisfactorio de lo que es, porque *hacer* que las cosas cambien, mantenerlas *en movimiento*, es lo que realmente importa: es el cambio (y, más aún, la confianza y la convicción de que las cosas *pueden* cambiarse) el que mantiene viva la esperanza de la satisfacción. Y se sienten *doblemente* convencidos: en primer lugar, porque creen que *es posible hacer* que las cosas sean diferentes y, en segundo lugar, porque están seguros de que *ellos* pueden hacerlas diferentes.

Dicho esto, señalemos ahora algunas disimilitudes igualmente llamativas entre esos dos repartos de personajes centrales: en concreto, tres diferencias.

Para empezar, los protagonistas de la primera historia estaban empeñados en *dirigir* cosas. Su aspiración era administrar, gobernar, gestionar. Buscaban formas más eficientes de observar y supervisar el mundo para utilizarlas luego para transportar a los seres humanos —a todos ellos— a una situación de mayor felicidad. La felicidad, pensaban, sería el resultado de un mundo bien gestionado, es decir: 1) de una naturaleza no humana que, gracias a los esfuerzos humanos, habría sido moldeada hasta adoptar una forma

más dócil para su uso humano y más propensa a la felicidad humana, y 2) de una naturaleza humana de la que se habría limpiado todo lo que no se ajustase a ese estado de felicidad o pudiera ir en contra del mismo. A los protagonistas de la segunda historia, sin embargo, no les preocupa especialmente el estado del mundo. Parecen seguir más bien aquel antiguo precepto: *hic Rhodus, hic salta*, lo que significa que Rodas no es (ni puede ser) sustituible por otro lugar más acogedor para quienes a ella saltan (y, aún menos, por otro lugar al que no necesiten saltar para probar su propia credibilidad y valía). Para ellos, la felicidad es una circunstancia en la que el estado del mundo no puede incidir porque constituye una conclusión preestablecida de antemano o un imposible. Por consiguiente, el único modo en que los buscadores de felicidad pueden salir de un estado de infelicidad es actuando por sí solos sobre sí mismos (y no diseñando junto a los otros muchos buscadores de felicidad la forma de un mundo mejor para luego sumar fuerzas y trabajar unidos a fin de conseguirlo). En resumidas cuentas, para los protagonistas de la primera historia, la búsqueda de la felicidad producirá realmente individuos felices si es una *tarea colectiva*, mientras que para los de la segunda, se trata de una *tarea privada* en todos los sentidos, es decir, emprendida y realizada de manera individual desde el principio hasta el final.

Hay otra diferencia. Para los personajes principales de la primera historia, la reparación del mundo existente o la construcción de uno nuevo y mejorado era una campaña que tenía un fin y un final: había que trascender la situación del mundo tal y como ellos lo veían en aquel momento para que otro mundo pudiera existir en su lugar (y no «cualquier otro mundo», sino uno que fuera distinto de tal modo al anterior que cualquier otra trascendencia de ese tipo resultase ya, a partir de aquel momento, innecesaria y

superflua). En otras palabras, el fin que se buscaba era un mundo *perfecto*; cuando se alcanza el estado de perfección, como bien dijo Leon Battista Alberti, todo cambio sólo puede ser a peor. La operación que los protagonistas de la primera historia pretendían llevar a cabo tenía también un límite de tiempo; la aceleración no tendría ningún sentido a menos que el propósito de la misma fuese el de acercarnos al momento apropiado para frenar y detenernos. Los protagonistas de la segunda historia, por su parte, o bien se sienten molestos con la idea de parar y quedarse indefinidamente en reposo, o bien no conciben línea de meta alguna y centran toda su atención y todo su esfuerzo en el paso más inmediato, conscientes de que no pueden saber ni, siquiera, adivinar por adelantado el paso que tendrán que dar (o que querrán dar) después de este. Para ellos, estar en movimiento no es una circunstancia temporal que acabará ayudándoles a realizar su meta y, con ello, anulará su propia necesidad. El único propósito de estar en movimiento es *permanecer en movimiento*. Si para los protagonistas de la primera historia el cambio era una operación *única*, un medio para un fin, para los de la segunda el cambio es un fin en sí mismo que se espera perseguir *a perpetuidad*.

Una tercera diferencia: los personajes principales de la primera historia estaban dispuestos a animar, inducir o empujar a los seres humanos a cambiar. Horrorizados por la indolencia y la escasez de imaginación comunes a la especie humana, creían o sospechaban que haría falta empujar y arrastrar un poco a las personas para sacarlas de su aletargamiento y moverlas a aceptar el cambio (es decir, para impulsarlos a unirse al esfuerzo de cambiar el mundo). Para los protagonistas de la segunda historia, sin embargo, estados como la apatía, la inercia y la inmovilidad no son posibilidades que se tomen muy en serio. No hay que

indicarles nada (ni aún menos forzarlos) para que cambien. No sabrían cómo estar quietos sin hacer nada. Hasta el hecho mismo de rechazar el cambio les obliga a actuar de algún modo. Están en movimiento porque *deben moverse*. Y se mueven porque no pueden parar. Son como bicicletas: el único modo de que no se caigan es seguir pedaleando. Es como si obedecieran el precepto de Lewis Carroll: «lo que es aquí, como ves, hace falta correr todo cuanto una pueda para permanecer en el mismo sitio».

Conviene añadir un último comentario en este sentido.

Los papeles protagonistas han ido a parar a personajes de un tipo diferente en cada una de esas dos historias. Los protagonistas de la primera eran los guionistas, los directores, los entrenadores, los directores de escena. («El nuevo estilo de pensamiento estaba principalmente reservado a las personalidades de alta cuna, a los que se sabían expresar bien y a los afortunados; las masas rurales y urbanas tenían una participación muy pequeña en el nuevo régimen», explicaba Gay[117]. En la segunda historia (o en la historia de trascendencia humana según esta se suele —¿y se debería?— explicar hoy en día), los protagonistas son los propios actores: todos ellos (tanto los que están en el candelero como los que permanecen en la sombra, tanto los figurantes mudos como aquellos a quienes les ha tocado recitar un gran número de estrofas). En el paso de la primera a la segunda historia, los guionistas y los directores desaparecieron de nuestra vista, mientras que los directores de escena se hicieron más invisibles que nunca.

¿Qué fue lo que sucedió? ¿Por qué no han tenido cabida en la segunda historia los protagonistas de la primera? ¿Trabajaron tanto que, una vez realizado su cometido, su labor dejó de tener sentido? ¿Estamos siendo testigos de un caso de «misión cumplida», por imprevistos que los resultados finales fueran en un principio? ¿O acaso los

protagonistas originales acabaron desilusionándose, abandonando sus establecimientos misioneros y dedicándose a otros pasatiempos más prometedores?

¿O, quizás, se disolvieron y se fundieron con la multitud que aparecía en escena para que ya no fuera posible, no sólo colocarlos en el centro de la historia, sino siquiera distinguirlos del resto del reparto?

La vida de Theodor Wiesengrund Adorno abarca parte de los dos períodos que las dos historias (separadas en el tiempo, pero reunidas en su obra) narran.

La obra de Adorno *une* esas dos historias. El argumento de este autor es que la segunda historia, por muy diferente que parezca de la primera, sólo puede comprenderse si se absorbe y se digiere plenamente la primera. El mundo que se narra en la segunda historia sólo puede ser entendido como secuela del mundo descrito en la primera.

Eso no implica, sin embargo, que la primera historia determine la inminencia de la segunda. De la primera historia por sí sola no es posible deducir la segunda: podría haber tenido diversas secuelas. La historia no tenía por qué haber tomado el cariz que tomó ni por qué haber seguido el itinerario finalmente seguido. Pero, una vez hecha esta salvedad, el mundo de la segunda historia clama por que se revise la primera y se le aplique otro punto de vista. La segunda historia hace posible una revisión de la primera, pero también la hace imperativa. Ambas historias tienen solamente sentido en un diálogo. La obra de Adorno es ese diálogo.

La obra de Adorno *separa* las dos historias a través del acto mismo de su *unificación*: el mundo descrito en la segunda historia se contrapone radicalmente al mundo narrado en la primera (hasta el punto de negarlo), pero tal

contraposición radical está formulada como el producto final de la autodestrucción de ese primer mundo. Cuanto más marcada es la oposición, más claro resulta el potencial destructivo (y, de hecho, también autodestructivo) del mundo al que se contrapone. La labor de esa contraposición, según las propias palabras de Adorno, «no consiste en la conservación del pasado, sino en la redención de las esperanzas del pasado», esperanzas hoy descartadas, olvidadas y puede que perdidas, y eso es lo que toda resistencia tendría necesariamente que implicar, puesto que en el mundo retratado por la segunda historia, «el pasado se preserva como destrucción del pasado»[118].

El pasado tiende a ser despiadada y sistemáticamente destruido, lo que hace que la redención de las esperanzas sea sencillamente imposible desde el momento en que los individuos «son reducidos a una mera secuencia de experiencias instantáneas que no dejan rastro o cuyo rastro, mejor dicho, es odiado por irracional, superfluo y "superado" en el sentido más literal de la palabra»[119]. Cuando los individuos han quedado así reducidos, es improbable que traten de hallar seguridad en la esperanza (es decir, en una causa que todavía no se ha materializado en realidad). Como Pierre Bourdieu señalaría unas décadas más tarde, quienes no tienen un mínimo de control sobre el presente (como es el caso de esos individuos, dada la evidente volatilidad y el carácter amorfo de la experiencia cuando esta se sirve en franjas de episodios breves que se suceden con gran rapidez) no serán capaces de reunir el coraje necesario para controlar el futuro[120]. Difícilmente considerarán ese impenetrable (y característicamente caprichoso) futuro como una caja de seguridad suficientemente sólida y duradera para almacenar y conservar en ella sus salvoconductos… El estado de precariedad reinante hace, como diría Bourdieu, «que el

futuro en su conjunto resulte incierto y, por tanto, impide toda previsión racional, y, en particular, anula ese mínimo de esperanza en el futuro que se necesita para rebelarse».

De tanto recorrer continua y vertiginosamente episodios que no parecen encajar en una secuencia no ya previsible, sino siquiera dotada de un mínimo significado, el individuo se acaba mostrando proclive, como dice Adorno, a «entregarse al colectivo: como recompensa por lanzarse de lleno a ese "crisol", se le promete la merced de ser elegido, de pertenecer a algo. Las personas débiles y temerosas se sienten fuertes cuando se toman de la mano mientras corren»[121]. Desairado y frustrado a diario, el individuo halla un refugio para su narcisismo personal en el «narcisismo colectivo»: una promesa de seguridad que resulta inevitablemente engañosa en lo que a la salvación de esa individualidad gravemente herida respecta; la esperanza de redención está condenada a la frustración, ya que quien ofrece la promesa de una autoestima compensatoria «por delegación» es el mismo colectivo que hace que la admisión en él esté condicionada a la suspensión o la entrega de la individualidad[122]. Pero aún entonces, dada su impotencia individual, los individuos continuarían «expuestos a un nivel insoportable de agravio narcisista si no buscaran una identificación compensatoria con el poder y la gloria del colectivo»[123].

La rendición reiterada y continuamente ensayada de la individualidad es, de hecho, el acto (repetitivo) con el que se construyen (y se vuelven a reconstruir por completo) los muros de los albergues públicos que ofrecen refugio (durante una o dos noches) a los narcisismos individuales (auténticos vagabundos sin hogar). Lo único que hace que las paredes del albergue parezcan ser de una solidez

probada y suficientemente seguras como para animarnos a registrarnos en él es el enorme volumen de individualidades desechadas y vertidas a su puerta.

Los refugios son *imaginados*, pero ya se sabe que la imaginación es una facultad inconstante y caprichosa, por lo que es improbable que ninguno de esos lugares de cobijo siga siendo un domicilio popular y solicitado durante mucho tiempo. Los refugios imaginados no tienen nada de «natural» o de «dado». Su vida es poco más que una sucesión de momentos de renacimiento, un milagro de resurrecciones diarias del que nunca existe la certeza de que continúe. Igual que quienes buscan seguridad en su interior, los refugios viven de episodio en episodio. Lo único que oculta su precariedad y, por tanto, su dudoso estatus como garantes de la seguridad (ya que lo que define principalmente a esta es la duración y sólo puede existir a largo plazo) es la velocidad y el criterio de comodidad o conveniencia con los que las multitudes de buscadores y solicitantes de refugio corren de un lugar de cobijo al siguiente: de pertenecer al club de las personas de pelo de color caramelo a convertirse apresuradamente en miembro del de las de cabello de color caoba, o de una noche en vela haciendo guardia frente al domicilio de un pedófilo que acaba de salir de la cárcel y anda ahora libre de vuelta «en la comunidad» a una manifestación contra un campamento de solicitantes de asilo instalado a una distancia incómodamente cercana a nuestra casa.

Los individuos que controlan y gestionan individualmente unos recursos que no alcanzan por mucho a la cantidad requerida para separar la verdad de la «mera opinión» con un mínimo nivel de confianza sienten la *communis opinio* como una bendición. Esta les libera de decisiones que, de todos modos, se verían impotentes para tomar, por lo que les elimina el hambre de las ganas de comer y les retira la

sal de la herida. «Sobre lo que es verdad y lo que es mera opinión», dice Adorno, decide «el poder social que denuncia como mera arbitrariedad lo que no está de acuerdo con la suya. La frontera entre la opinión sana y la infectada no la traza *in praxi* el conocimiento objetivo, sino la autoridad vigente»[124].

¡Al fin una frontera! En su presencia, toda duda temerosa sucumbe y puede ser apartada a un lado: por fin es posible conocer cuál es el interior y cuál el exterior, y cómo distinguirlos: uno puede ya tratar de quedarse dentro, a resguardo de la inquisición de la guardia de fronteras. Quizás (sólo quizás) quedarse dentro sea suficiente para proporcionar esa tan ansiada como enojosamente evasiva seguridad (después de todo, los perdedores no están en situación de exigir nada), pero para los espíritus aventureros, la visión (tras tanto tiempo) de una frontera les ofrece, por fin, algo que transgredir. Los ejercicios de delineación que realiza la autoridad sirven en igual medida, pues, a los buscadores de seguridad y a los adictos a la aventura. No es de extrañar que unan sus fuerzas para fortificar la frontera: esa es una labor en la que pueden ponerse de acuerdo y para cuya realización están dispuestos a cooperar, a pesar de sus múltiples antagonismos. Y, de todos modos, ¿quién habría reparado en la frontera (y, aún menos, se habría rendido a su serena y rotunda firmeza) si no hubiese sido por los esfuerzos de unos y otros, tan mutuamente contradictorios como indispensables y complementarios?

Décadas después de que Adorno enviara sus *Minima moralia* a sus editores, Czesław Miłosz, el gran poeta polaco, sugirió que los intelectuales y los artistas que optan (o son obligados a optar) por el exilio —ese viaje a lo desconocido, más allá de la frontera— pueden hacerse una idea de las dificultades experimentadas por las mujeres y los hombres

contemporáneos que a duras penas se habrían podido hacer si hubieran permanecido dentro, por mucho que hubiesen compartido la misma suerte de aquellos y aquellas cuyas vidas se esforzaban por comprender[125]. ¿Habría escrito Joyce el *Ulises* si se hubiera quedado en Dublín toda su vida? ¿Habría podido evocar Isaac Bashevis Singer el mundo del *shtetl*[126] si este no hubiese quedado ya más allá de toda posible esperanza de retorno? Son preguntas retóricas sin duda: la respuesta es «no». Se tarda un tiempo en entender que «exiliarse no significa únicamente cruzar fronteras, sino que es algo que crece y madura en el fuero interno de los exiliados, que los transforma y que acaba convirtiéndose en su destino». Hay algo positivo (o, al menos, la oportunidad de que así sea) entre toda esa apariencia oscura y desmoralizante de soledad, abandono y alienación. La pérdida misma de esa posibilidad de inclusión confortable, armoniosa y sin problemas en el espacio circundante, y la imposibilidad de sentirse en casa dentro de ese espacio tan próximo y, a la vez, tan distante, tan distinto de la topografía memorizada de los territorios dejados atrás, pérdida e imposibilidad ambas que tanto atormentan a los exiliados o a los refugiados, les permiten, al mismo tiempo, penetrar más hondamente en la lógica universal y en el significado de la vida en un mundo (nuestro mundo moderno líquido, diríamos nosotros) en el que todos compartimos (aunque casi siempre sin saberlo) la condición de exiliados: «lo sucedido en la vida de todos se somete a una transformación continua en la memoria y, con frecuencia, adquiere los rasgos de un paraíso perdido, cada vez más extraño y más ajeno». Casi todo lo que se puede decir con respecto a las circunstancias amorfas y vagamente amenazadoras del exiliado es también aplicable a las de todos los demás hombres y mujeres expuestos al nuevo paisaje urbano moderno líquido.

Doble lealtad, doble riesgo, doble oportunidad de autocomprensión… «El exilio es una prueba de libertad», concluye Miłosz, «y esa libertad asusta […] El exilio destruye, pero si resistes la destrucción, la prueba te hará más fuerte».

Las posibilidades de emancipación humana parecen muy distintas hoy de aquellas que tan evidentes le parecieron a Marx, si bien las acusaciones que Marx planteaba contra un mundo imperdonablemente hostil a la humanidad no han perdido un ápice de su relevancia y de su urgencia, y el hecho de no haber hallado a un jurado competente y con el poder necesario para dictar una sentencia y hacer que se cumpla (castigando a los culpables y compensando a las víctimas) no puede suponer prueba definitiva alguna de la inverosimilitud de las aspiraciones originales de emancipación. Nadie ha dado un motivo adecuado para suprimir la emancipación del orden del día (si para algo se han dado razones, es para lo contrario: la nociva persistencia de tantos y tantos males supone una motivación más para intentar conseguir dicha emancipación aún con mayor ahínco). En esto, Adorno es categórico: «La presencia, en absoluto disminuida, del sufrimiento, el miedo y la amenaza conviene en perentoria la necesidad de no descartar de por sí la idea o el pensamiento que no pueda materializarse». Hoy, como entonces, «la filosofía debe averiguar, sin atenuante alguno, por qué el mismo mundo que podría ser un paraíso aquí y ahora puede convertirse en un infierno mañana». La diferencia entre el «ahora» y el «entonces» debería buscarse en otra parte.

Para Marx, el mundo parecía listo para transformarse en un paraíso «allí y entonces». El mundo parecía estar preparado para un giro de 180 grados instantáneo, porque

«la posibilidad de cambiar el mundo “de arriba abajo” estaba presente de forma inmediata»[127]. Eso ya no es posible, si es que alguna vez lo fue («sólo desde la tozudez puede seguir sosteniéndose esa tesis tal y como Marx la formuló»). Se ha perdido la posibilidad de tomar un atajo hacia un mundo más adecuado para la vida humana. Quizás sería más exacto decir que, entre el mundo de aquí y ahora y ese otro mundo acogedor para la humanidad y «de fácil uso», no queda ningún puente a la vista (ni real ni supuesto). Tampoco siguen ahí las multitudes dispuestas a cruzar en estampida el puente hasta el final (si este fuese diseñado en algún momento) ni los vehículos capaces de llevar a los más dispuestos hasta el otro lado y dejarlos allí sanos y salvos. Nadie puede estar hoy seguro de cómo habría que diseñar un puente así para que fuera utilizable, ni en qué punto de la orilla habría que ubicar la cabeza de su trazado para facilitar un tráfico cómodo y sin problemas. La conclusión que se extrae fácilmente de todo ello es que hoy las posibilidades *no* se nos presentan de un modo inmediato. En palabras de Adorno, el «espíritu» y el «ente concreto» se han separado y, ahora, el espíritu sólo puede adherirse a las realidades por su cuenta y riesgo, y, por lo tanto, en última instancia, a riesgo de la propia realidad.

«Quizás sólo un pensamiento que carezca de santuario mental, de impresión alguna de un espacio interior, y que haya admitido su falta de función y de poder, sea capaz de alcanzar a entrever un orden de lo posible y de lo inexistente, donde los seres humanos y las cosas se hallarían en el lugar que les corresponde»[128]. «El pensamiento filosófico empieza en el momento mismo en que deja de contentarse con cogniciones previsibles y de las que nada nuevo surge que no haya sido colocado allí de antemano»[129]. «El pensamiento no es la reproducción intelectual de lo que, de todos modos, ya existe. Mientras no

se rompa, el pensamiento se aterra firmemente a la posibilidad. Su aspecto insaciable, su aversión a ser rápida y fácilmente satisfecho, rechaza la sensatez estúpida de la renuncia. El momento utópico del pensamiento es más fuerte cuanto menos [...] se objetiva en una utopía saboteando de ese modo su realización. El pensamiento abierto apunta más allá de sí mismo»[130]. La filosofía, insiste Adorno, significa la «determinación de preservar a toda costa la libertad intelectual y real», y sólo cumpliendo esa condición puede —y debe— mantenerse «inmune a la sugestión del *statu quo*»[131].

Ignoro si Adorno leyó a Franz Rosenzweig, pero quien lea a ambos se sorprenderá seguramente de comprobar la familiaridad electiva (y sólo electiva) entre las conclusiones de ambos autores, que, al mismo tiempo, deja traslucir con claridad las otras muchas diferencias que los separan (diferencias de vocabulario, de fuentes de inspiración, de distribución de puntos de énfasis y de «relevancias temáticas»). Para Rosenzweig, como, en gran medida, también para Adorno, «ser mal comprendido por el sentido común es el privilegio o, más aún, el deber de la filosofía»[132]. La única alternativa posible a esto es la «*apoplexia philosophica* aguda» que aqueja a los despachos académicos y reina en ellos sin rival, aun cuando (o, precisamente, porque) la vocación última de la filosofía es elevar el *Lebenswelt* humano a un nivel en el que ya no esté condenada a esa incomprensión[133].

«La teoría», insiste Adorno, «habla por todo aquello que no es de mentalidad cerrada o intolerante»[134] y no hay duda de que, para él, el sentido común sí es cerrado e intolerante por todos los motivos ya enumerados y por muchos otros mencionados a lo largo y ancho de la prolífica obra del autor. La práctica (y la utilidad, en particular) suele constituir una forma de excusa o de autoengaño típica de

«bribones» como aquel «estúpido parlamentario de la caricatura de Doré», orgulloso de no ver más allá de sus tareas inmediatas. Adorno niega a la práctica la estima de la que tiende a ser profusamente objeto por parte de los portavoces de la ciencia «positiva» y de muchos profesionales de la filosofía académica (de hecho, la gran mayoría de ellos) que ceden a sus propios terrores.

La práctica no constituye ninguna prueba de la verdad y, mucho menos aún, su prueba concluyente y definitiva; la práctica es un obstáculo o un paso elevado hacia la verdad. La utilidad, la inmediatez de los efectos de una acción, no supone un indicador legítimo del poder de una teoría ni un test creíble de su calidad. La práctica perdió esa autoridad cuando abandonó las esperanzas y las promesas incumplidas del pasado y dejó sola a la teoría en el campo de batalla en el que se lucha por la preservación y la redención de esas esperanzas, y en el que estas podrían ser finalmente conquistadas.

No creo que Adorno esperara que el espíritu tuviera mucho que ganar de un diálogo con la materia, pero lo cierto es que, una vez desprovistos de su subjetividad y embutidos en una masa inarticulada, desordenada y rastrera, los seres humanos han quedado reducidos al estado de materia. Adorno previno a su amigo mayor Walter Benjamin contra los que él llamaba «motivos brechtianos»: la esperanza de que los «trabajadores reales» salvarían el arte para que este no perdiera su aura, o de que serían salvados por la «inmediatez del efecto estético combinado» del arte revolucionario[135]. Los «trabajadores reales», insistía, «no gozan, en realidad, de ventaja alguna sobre sus equivalentes burgueses» en ese aspecto, ya que «llevan todas las señales de mutilación del típico carácter burgués». Y. como despedida, advierte de que no «convirtamos nuestra necesidad» (es decir, la de los intelectuales que «necesitan

a los proletarios para la revolución») «en una virtud del proletariado como nos sentimos constantemente tentados a hacer».

«El mundo quiere que le engañen»: la categórica sentencia de Adorno suena a comentario hecho a propósito de la triste historia de Ulises y los cerdos escrita por Feuchtwanger, o del «escape de la libertad» de Erich Fromm, o del arquetipo de todo lo anterior: la especulación melancólica de Platón sobre el trágico destino de los filósofos que tratan de compartir con quienes siguen encerrados en la caverna las buenas nuevas que traen del mundo exterior iluminado por la luz del día. «No es que las personas se traguen el cuento, como se suele decir, [...] es que desean que les engañen»; «sienten que sus vidas serían completamente insoportables si dejaran de aferrarse a satisfacciones que no lo son en absoluto»[136]. Adorno cita con indisimulada aprobación el ensayo que Sigmund Freud dedicó a la psicología del grupo: el grupo «desea ser gobernado por una fuerza ilimitada, siente una pasión extrema por la autoridad; en expresión de Le Bon, tiene sed de obediencia. El padre primordial es el ideal del grupo y este gobierna el ego en sustitución del ideal del ego»[137]. Atribuye, además, el éxito increíble y el dominio indiscutible de la «industria» de la cultura de masas a su astucia a la hora de hacerle el juego a ese ideal: «Se satisface ese anhelo de “sentirse en terreno seguro” (reflejo de una necesidad infantil de protección, superior al deseo de emoción). El elemento de excitación sólo se conserva medio en broma [...] Todo parece estar “predestinado” de uno u otro modo»[138].

Si la «emancipación», objetivo supremo de la crítica social, aspira al «desarrollo de individuos autónomos e independientes que juzguen y decidan de manera consciente por sí mismos»[139], ha de hacerlo contra la

formidable resistencia que opone la «industria cultural», pero también contra la presión de esa multitud cuyas ansias promete satisfacer esa misma industria (y que, engañosamente o no, satisface).

¿En qué lugar deja rodo esto a los intelectuales, los guardianes de las esperanzas y promesas incumplidas del pasado, los críticos de un presente que es culpable de haberlas olvidado y de haberlas abandonado antes de que pudieran cumplirse?

Según una opinión común, inaugurada al parecer por Jürgen Habermas e impugnada (y sólo en fecha relativamente reciente) por muy pocos de los estudiosos de Adorno, el mejor modo de expresar la respuesta de este último a estas y otras cuestiones similares es mediante la figura del «mensaje en la botella». Quienquiera que escribiera el mensaje y lo introdujera en la botella, la selló y la arrojó al mar sin tener la más mínima idea de cuándo sería localizada (si es que llegaba a serlo nunca) ni de quién la pescaría (si es que alguien la pescaba alguna vez), ni tampoco de si ese pescador, descorchada la botella y extraído el pedazo de papel de su interior, podría y querría leer el texto, entender el mensaje, aceptar su contenido y ponerlo en práctica de la manera pretendida originalmente por su autor. Toda la ecuación está formada por variables desconocidas y el autor del «mensaje de la botella» no tiene modo alguno de resolverla. Como mucho, podría repetir aquellas palabras de Marx, *dixi et salvavi animam meam*: el autor ya habría cumplido con su misión y hecho todo lo que estaba en su mano por salvar el mensaje de su extinción definitiva. Las esperanzas y promesas que él conoce, pero que la mayoría de sus contemporáneos nunca han aprendido o han preferido olvidar, no sobrepasarán un punto sin retorno en su camino hacia el olvido: tendrán la oportunidad de ser revividas al menos una vez más. No

morirán con el autor (o, cuando menos, no tendrán por qué morir como habrían muerto si el propio pensador, en lugar de emplear una botella herméticamente sellada, se hubiese rendido y hubiese quedado a merced de las olas).

Como advierte Adorno (y de forma reiterada), «ninguna idea es inmune a la comunicación y pronunciarla en el lugar equivocado y de forma discordante basta para socavar su verdad»[140]. Así que, a la hora de comunicarse con los actores, con los aspirantes a actores, con los actores frustrados y con quienes son renuentes a unirse a la acción en su propia época, «el único modo que tiene el intelectual de mostrar un mínimo de solidaridad» con quienes son «extremadamente pobres» es mediante un «aislamiento inviolable». Esa reclusión autoinfligida no es, según Adorno, un acto de traición: no es ni una señal de abandono ni un gesto de condescendencia (aunque estén relacionados, ya que, como el propio Adorno señala, «la condescendencia y el no creerse mejor que los demás son la misma cosa»). Mantener las distancias constituye, paradójicamente, un acto de implicación de la única forma que puede ser tomada por implicación desde la perspectiva de las esperanzas incumplidas o traicionadas: «El observador imparcial está tan involucrado como el participante activo; la única ventaja del primero es que conoce su involucración y que ese conocimiento como tal le proporciona una libertad infinitesimal»[141].

La alegoría del «mensaje en la botella» implica dos supuestos previos: uno es la existencia de un mensaje susceptible de ser escrito y suficientemente valioso como para tomarse la molestia de enviarlo con la botella: el otro es que, cuando sea hallado y leído (en un momento imposible de definir con antelación), el mensaje seguirá valiendo suficientemente la pena como para que quien lo encuentre se tome la molestia de extraerlo, estudiarlo, absorberlo y

adoptarlo. En algunos casos, como el del propio Adorno, puede que haya quien prefiera confiar el mensaje a un lector desconocido de un futuro indeterminado antes que confraternizar con contemporáneos a los que no se considere preparados, no ya para comprender y retener, sino siquiera para prestar atención a lo que oigan. En tales casos, enviar el mensaje a un espacio y un tiempo no cartografiados responde a la esperanza de que su potencia sobreviva a su olvido actual y a las condiciones (pasajeras) que han causado ese olvido. El recurso del «mensaje en la botella» sólo tiene sentido si (y sólo si) la persona que lo utiliza confía en que los valores son eternos, cree que las verdades son universales y sospecha que las mismas inquietudes que motivan actualmente una búsqueda de la verdad y una concentración de fuerzas en defensa de esos valores pervivirán en el tiempo. El mensaje en la botella es una prueba del *carácter pasajero de la frustración* y de la *naturaleza temporal de la esperanza*, de la *indestructibilidad de las posibilidades*, y de la *debilidad de las adversidades* que impiden que aquellas se hagan realidad. En la versión de Adorno, la teoría crítica es un ejemplo de ello, y eso justifica la metáfora del mensaje en la botella.

No debemos dejar pasar la ocasión para destacar que el hecho de que constituya tal ejemplo hace que la crítica de Adorno se distinga ciara y nítidamente del «pensamiento radical» de la corriente nihilista del pensamiento posmoderno con el que tan a menudo suele ser confundido. Coincido con Jean Baudrillard —el más destacado portavoz de dicha corriente— en que ese «pensamiento radical» no es dialéctico y ni siquiera es una «crítica», y yo sugeriría incluso que esto es debido a que rechaza los supuestos que Adorno acepta de forma patente en su propia teoría crítica.

En los manifiestos programáticos de Baudrillard[142], el «pensamiento radical» se niega a entrar en la negociación de significado que constituye la sustancia de la teorización crítica; el interés primordial del «pensamiento radical» *no* es reinterpretar o explicar hechos, sino realizar un acto de desafío contra su realidad y contra la validez del pensamiento dirigido a explicarla; la demolición y la relegación de este último no son más que una mera réplica desde el pensamiento de la «destrucción simbólica» perpetuada por el «hecho». El «pensamiento radical» *no* nace de la duda filosófica o de la utopía frustrada. Pasa directamente a cuestionar el mundo, *incluida* su crítica utópica y la filosofía surgida del vacío que separa al primero de la segunda. Quienes ejercen el pensamiento radical en la versión de Baudrillard «sueñan con un mundo en el que nadie pueda reprimir una carcajada al oír afirmaciones como “esto es verdad”, “esto es real”». En ese mundo, podríamos añadir, el tiempo ha quedado en suspenso y carece de sentido cualquier cuestión sobre la durabilidad o la fugacidad de las cosas, del mismo modo que tampoco tiene sentido un gesto como el de encomendar una botella a las corrientes marinas.

Si el símil del «mensaje en la botella» es una descripción abreviada de las intenciones y las obras reales de Adorno, o constituye, más bien, un intento de captar con la ayuda de una metáfora el sentido de unas cuantas reflexiones programáticas dispersas y diseminadas por sus escritos, es una pregunta que despierta controversia. Y lo es, especialmente, en lo referente a la evaluación de la trayectoria postexilio del Instituto de Fráncfort y de quien se convirtió en su líder espiritual reconocido *tras* «regresar a casa» desde la oscura periferia del *establishment* académico estadounidense en busca del bien iluminado centro de la vida intelectual alemana (y, poco tiempo después, de la

europea); es decir, durante el único momento en la vida de Adorno en que a los teóricos críticos se les ofrecieron puestos de poder y recursos materiales que les permitían poner en práctica los contenidos que su teoría recomendaba como más deseables. Tal y como Adorno y Horkheimer pensaban en su exilio americano, «la historia de las religiones y las escuelas antiguas, como la de los partidos y las revoluciones modernas, nos enseña que el precio de la supervivencia es la implicación práctica, la transformación de las ideas en dominación». Horkheimer, como rector de la Universidad de Fráncfort, y Adorno, como director del revivido Instituto, tuvieron la oportunidad de ejercer tal transformación.

Algunos estudios influyentes, que confirman retrospectivamente la sentencia que dictaran en su momento los estudiantes rebelados en 1968, aseguran que Adorno se instaló bastante cómodamente en la nueva situación, más preocupado por la dominación y por los instrumentos administrativos de esta que por la recuperación y la preservación de la pureza de ideas. Se ha sugerido que tanto él como Horkheimer se fundieron más o menos fácilmente y con escasos (o nulos) reparos o dudas con el *establishment* (sea lo que sea que se pretenda designar con ese mal y en exceso utilizado término), lo que confirmaría, aunque involuntariamente en su caso, las reiteradas advertencias del propio Adorno sobre la potencia absorbente de la administración, capaz de remodelar a su propia imagen hasta a la más acérrima oposición. Sin embargo, más recientemente, ha surgido y ha ido adquiriendo bastante influencia entre los estudiosos de Adorno una versión totalmente distinta del papel de Adorno/Horkheimer en la Alemania de posguerra y que habla de una historia de «larga marcha» de estos teóricos críticos «a través de las instituciones», de su esfuerzo

resuelto, metódico y sistemático para desplegar sus (por entonces) recién adquiridos prestigio y autoridad en la tarea de sacar a las instituciones académicas y el ambiente intelectual en general de su aletargamiento conservador y de hacerlos receptivos al pensamiento crítico y a las empresas a largo plazo que la teoría crítica implicaba.

En esta disputa (sin duda, un tema que corresponde a los historiadores abordar y resolver), yo carezco lamentablemente de los conocimientos necesarios para tomar partido por uno u otro bando. Sobre lo que sí reflexionaré a continuación, no obstante, es sobre el contenido del «mensaje en la botella»: del consejo que los intelectuales de nuestra generación (que, permítanme recordar, es una generación limítrofe con la era descrita en la segunda de nuestras dos historias) pueden reivindicar de la obra de Adorno a título póstumo, y de la relevancia de dicho consejo ante los retos y las tareas a las que esta generación (y, por tanto, también sus intelectuales) se enfrenta.

Permítanme señalar antes de nada que ninguna de las dos acusaciones gemelas lanzadas por Karl Marx contra el capital casi dos siglos atrás (su carácter derrochador y su iniquidad moral) ha perdido un ápice de su relevancia. Lo único que ha cambiado ha sido el alcance de ese derroche y de esa injusticia: ambos han adquirido ahora *dimensiones planetarias*. Lo mismo ha ocurrido con la labor de emancipación cuya urgencia motivó la fundación del Instituto de Fráncfort hace más de medio siglo y continuó guiando sus trabajos.

En su recientemente publicado estudio histórico del «giro cultural» en las inquietudes y los temas de interés de los intelectuales estadounidenses y británicos, Michael Denning cita unas palabras de Terry Eagleton en las que explica que «si la izquierda [es decir, los intelectuales de izquierda] de

los años treinta había infravalorado la cultura, la izquierda posmoderna la sobrevaloró», aunque el propio Denning matiza que no fue la reacción a tal «infravaloración» la que determinó el punto de inflexión original de ese «giro cultural», como tampoco fue la reacción a la «sobrevaloración» la que indujo el actual giro hacia los «estudios posculturales», sino el hecho de que el «momento histórico» de la división en tres del planeta (un momento que hizo plausible la «cultura» de los «estudios culturales») ya haya pasado[143]. El que ha cambiado es el *mundo*; la era del primer, segundo y tercer mundo ha tocado a su fin, dejando el camino despejado para «el momento de la globalización», al que no han hecho más que seguir de inmediato el mencionado reenfoque de la atención académica y su giro consiguiente en el plano teórico. A ese nuevo momento es al que, en opinión de Denning, corresponde mayor responsabilidad por el hecho de que el centro de interés se haya desplazado de la cuestión de «cómo se producen los pueblos» (las naciones, las etnias, las razas, etc.) y de la crítica de los «aparatos ideológicos estatales» y de las «industrias culturales» hacia la constatación del «surgimiento de una cultura global», hacia una «crítica cultural transnacional» y hacia el nuevo vocabulario de la «hibridez», el «criollismo» o la «diáspora».

Permítanme aclarar, en cualquier caso, que es la cada vez más «transnacional» élite del conocimiento la que figura a la vanguardia de la «globalización» (forma abreviada esta última de referirse tanto al debilitamiento real —o supuesto — y gradual —pero implacable— de la mayor parte de las distinciones de base territorial, como a la sustitución de los grupos y asociaciones definidos territorialmente por «redes» electrónicamente mediadas, para las que no importa el espacio físico y que han cortado sus ataduras con lo local y con las soberanías localmente circunscritas). Y permítanme

también añadir que es esa élite del conocimiento la primera en experimentar su propia situación como «transnacional» y que son esas experiencias las que suele reprocesar en forma de un concepto de «cultura global» en la que la «hibridación» es la tendencia dominante. Esa es una imagen que el resto (no tan móvil) de la humanidad difícilmente consideraría una representación fiel (siquiera aproximada) de su propia realidad diaria.

Este es, sin duda, un punto de inflexión fundamental, aunque principalmente circunscrito a la posición, la aspiración y la función sociales de la *élite del conocimiento*. Por mucho que hayan cambiado los temas de interés al pasar de un planeta de «tres mundos» a un «momento de globalización», el actual realineamiento de los mismos en lo que al estudio de la cultura se refiere no tiene nada de repentino: se había preparado y se había gestado mucho antes de que se anunciara la llegada de la globalización. Sus orígenes se pueden ver ya en la Nueva Izquierda de los años sesenta, especialmente interesada por resolver el dilema de, por citar la acertada expresión de Denning, «cómo inventar un marxismo sin clases».

Y añado: un marxismo sin *agente histórico*. Un marxismo sin la más marxista de las creencias marxistas: que cada era histórica genera un portador de su propia transformación revolucionaria. No fue sólo el proletariado el que desapareció tras ser declarado una causa perdida. Su marcha dejó el discurso intelectualista en compañía exclusiva de lo que quedaba de los «intelectuales generales», aquellos a quienes anteriormente se había encargado la tarea de detectar, ilustrar y guiar a los agentes del cambio histórico (tarea que los «intelectuales parciales», invitados por Michel Foucault y sus numerosos seguidores a sustituir a los anteriores, nunca estuvieron dispuestos a emprender ni nadie les aconsejó que emprendieran). El

pacto entre «los intelectuales» y «el pueblo» al que aquellos se habían comprometido a levantar y a guiar hacia la historia, se ha roto o, mejor dicho, ha sido revocado de forma tan unilateral como había sido anunciado originalmente en el umbral de la era moderna. Los descendientes de los intelectuales de antaño, la élite del conocimiento, partícipes de la «secesión de los satisfechos», se mueven ahora en un mundo radicalmente distinto de (y en nada coincidente con) los múltiples y diferentes mundos en los que la vida y las perspectivas (o la falta de ambas) del pueblo están instaladas y encerradas.

Y aun así…

La crítica que hiciera Marx de los exorbitantes costes humanos del capital libre de constricciones políticas y éticas fue lanzada en pleno umbral de la era de la construcción del Estado-nación. Antes de ese momento, en el nivel de la comunidad local se ejercía una subordinación de la actividad económica a un amplio espectro de necesidades humanas y de criterios de dignidad y de juego limpio comúnmente aceptados, subordinación que era sustentada por otras instituciones de parecido carácter local como los municipios, los feudos, las parroquias y los gremios. Pero al acabar el siglo XVIII, todos esos elementos del *régimen* que pronto sería bautizado como *antiguo* estaban ya sometidos a tensiones que no estaban preparados ni adaptados para resistir, Se hallaban en un estado de avanzada descomposición, incapaces de seguir ejerciendo un control efectivo. Por encima del nivel local y de sus instituciones cada vez más impotentes, surgía un nuevo espacio «socialmente extraterritorial», fuera de los límites de las autoridades locales, sin que existiera todavía otra autoridad dispuesta a (y capaz de) ocuparse de la supervisión de los nuevos modelos de relaciones humanas y de la justicia de los intercambios interpersonales. El resultado inmediato de

tal emancipación de la actividad económica con respecto a todo criterio que no fuera el de la rentabilidad y a todo propósito que no fuera el de la multiplicación de los beneficios fue un aumento sin precedentes de la producción y acumulación de riqueza, pero también una cruda y violenta polarización de los niveles de vida, la rápida expansión de una masa de «residuos humanos» (personas excedentes, superfluas, carentes de una función, y, por tanto, excluidas del grupo de las detentadoras de derechos humanos y privadas de dignidad humana) y la acelerada devaluación (y consiguiente extinción) de las formas tradicionales de sustento vital, todo ello coronado por la desintegración rápida e incesante de las redes de seguridad habituales tejidas a partir de los lazos, las obligaciones y los compromisos humanos. El desmantelamiento/inhabilitación de los mecanismos sociales de regulación normativa entonces existentes fue muy bien acogido por los emprendedores y empresarios, que lo entendieron como un *triunfo de la libertad* sobre una serie de limitaciones sin sentido desde el punto de vista económico y, por ende, «retrógradas». Para las víctimas de la «gran transformación», esta fue percibida, sobre todo, como una *pérdida de seguridad*.

Lo que Marx (y no sólo él) tomó tanto por un presagio y un augurio de un orden poscapitalista (un orden que convertiría la libertad en una propiedad universal en vez de un privilegio de unos pocos) como por una señal incipiente de la inminente rebelión de las masas explotadas contra la forma específicamente capitalista de falta de libertad, podría ser visto en retrospectiva como un intento serio y desesperado (aunque inepto y condenado de antemano) de «contener la marea» y «frenar la podredumbre», es decir, como una serie de manifestaciones difusas y desenfocadas de resistencia contra la negación de la seguridad tradicional,

contra la nueva precariedad de la situación social y de las perspectivas de supervivencia, contra la expulsión forzada de muchos de las redes de vínculos humanos que habían garantizado hasta entonces una vida considerada digna según los criterios aceptados del momento… en definitiva, contra el doble «revés» que suponía ver amenazada la supervivencia y, al mismo tiempo, ver negada la dignidad. La agitación y el descontento fueron alimentados por la pérdida de seguridad; no fueron un salto frustrado hacia la libertad.

Lo que inspiró la invención y la proliferación de sindicatos, sociedades de amigos y cooperativas de consumo fue la desaparecida y tan añorada seguridad, y fue la promesa de restablecerla por medios distintos a los tradicionales la que subyació al reclamo de legitimidad y obediencia formulado por el naciente Estado-nación. La larga y, finalmente, victoriosa progresión del Estado-nación moderno estuvo jalonada de «leyes fabriles»[144] en las que se fueron fijando límites a las hasta entonces ilimitadas libertades de lucro y que culminaron en el establecimiento del «Estado social» o, lo que es lo mismo, de un seguro colectivo que cubriera el posible infortunio de un individuo o de toda una categoría de ellos.

Ahora, ese capítulo de la historia moderna se ha acabado, al menos en aquella parte del planeta en la que los proyectos de emancipación contenidos en el legado de Adorno han sido anotados en pedazos de papel e introducidos en botellas. En esa parte del mundo, ha seguido operando el método «estado-nacional» para la resolución de los problemas generados por la producción compulsiva de residuos, desigualdades e indignidades, tendencia endémica y sello distintivo de la economía de mercado capitalista. Pero los mercados de capital y de bienes y servicios se han desplazado actualmente a un

nuevo espacio socialmente extraterritorial, situado muy por encima del ámbito de soberanía de los Estados-nación y, por consiguiente, de la capacidad supervisora/equilibradora/paliadora de estos; los Estados-nación han quedado así encuadrados entre las víctimas de ese proceso de globalización del capital, en una posición similar a la ocupada por las autoridades locales al iniciarse la construcción misma del Estado-nación. Ahora les ha llegado el turno a los Estados-nación de ser acusados de promover límites «sin sentido desde el punto de vista económico» (y, por tanto, retrógrados) a la actividad económica, y de ser presionados o compelidos a ceder todo derecho e intención de intervención política en materias relacionadas con el flujo global de capitales y mercancías.

Los resultados sociales de esa segunda emancipación —que tiene lugar, esta vez, en el emergente nivel planetario— son también asombrosamente similares a los registrados en el nivel de los Estados-nación emergentes dos siglos atrás, durante el período intermedio que transcurrió entre la eliminación inicial de las restricciones locales/comunales a la actividad empresarial y la posterior incorporación de esta a un marco de nuevas regulaciones, administradas y vigiladas por las instituciones políticas del Estado-nación. Para una gran mayoría de los habitantes del planeta, la suma total de las transformaciones actuales (que reciben el nombre en código de «globalización») equivale a un deterioro agudo de sus condiciones de vida, pero, sobre todo, supone el advenimiento de una *inseguridad de la existencia* con la que no estaban en absoluto familiarizados: una inseguridad de nuevo y desconocido cuño desprovista de las anteriores defensas y remedios rutinarios. Podríamos decir, recurriendo a la acertada expresión de Pierre Bourdieu, que, para las víctimas, esta globalización unilateralmente empresarial supone una pérdida de su

control sobre el presente y de su capacidad para prever lo que les depara el futuro y, por lo tanto, para diseñar los medios necesarios para controlar su porvenir. Las invocaciones de una mayor libertad y la presentación de esa libertad como remedio universal para todos los males presentes y futuros (así como las peticiones de desmantelamiento y retirada de toda constricción residual que pueda entorpecer los desplazamientos de aquellos que esperan hacer buen uso de su movilidad) adoptan cada vez más la forma de una ideología de la élite global emergente. Caen en saco roto en lo que al resto de la población del planeta respecta y se están convirtiendo a pasos agigantados en un tremendo obstáculo para un polílogo planetario.

Podríamos preguntarnos qué harían hoy los lectores del mensaje de Adorno si la botella que lo contiene lograra abrirse paso hacia los mares del Sur y arribara a las costas del África subsahariana o a las de Asia… ¿Lo comprenderían? Y si lo comprendieran, ¿no lo tomarían por otro insulto más o, incluso, por una pista de que el enemigo trama un nuevo ataque? ¿Serían capaces y tendrían el tiempo y la paciencia necesarios para separarlo de los mensajes que los medios bombean hasta allí vía satélite?, (los mismos mensajes a los que se refería Osama Siblani, editor del semanario *Arab American News*, cuando, en octubre de 2001, escribió que «Estados Unidos [léase: la minoría acomodada del planeta] perdió la guerra de las relaciones públicas en el mundo musulmán [léase: la mayoría oprimida del planeta] hace mucho tiempo […] Hoy ya no les serviría ni que el propio profeta Mahoma fuese su “relaciones públicas”»[145]). Los portavoces del mundo opulento se quejan incansablemente de que no pueden «hacer llegar su mensaje». Difícilmente podrán, puesto que la privatización y la desregulación masivas que han

promovido al abrigo de ese mensaje «han creado», según sucinto y expresivo resumen de Naomi Klein, «ejércitos de personas expulsadas, cuyos servicios ya no son requeridos, cuyos estilos de vida son despreciados por “atrasados”, cuyas necesidades básicas no son satisfechas»[146].

Todos estos cambios no sólo plantean una cuestión de responsabilidad ética ante la mayoría menos afortunada de la especie humana, sino que obligan a introducir en la «agenda de la emancipación» una nueva convergencia de preceptos éticos y de interés por la supervivencia (la supervivencia conjunta y compartida de lo que Kant habría llamado la *allgemeine Vereinigung der Menschheit*, la unión universal de la humanidad). Las condiciones necesarias para garantizar la supervivencia humana (o, cuando menos, para incrementar su probabilidad) han dejado de ser divisibles y «localizables». El sufrimiento y los problemas de nuestros días tienen, en todas sus múltiples formas y variedades, *raíces planetarias* que precisan *soluciones planetarias*.

Como ninguna isla (ni siquiera una que sea tan grande como para reclamar el estatus de continente) puede aspirar a disfrutar de auténtica autonomía en un planeta ya lleno, los mensajes de emancipación deben resultar legibles para los navegantes que surquen cualquiera de los océanos y mares del globo si pretenden tener alguna posibilidad de ejercer un efecto radical. Del mismo modo que la causa de la emancipación humana no puede ser impulsada y defendida efectivamente en un país (o en un grupo de ellos) sin tener en cuenta lo que sucede en el exterior de sus (estrecha pero ineficazmente) vigiladas fronteras, tampoco sirve de mucho dirigir el mensaje a un público similarmente selectivo y confinado. Y. sin embargo, eso es lo que parece sucederle hoy en día al mensaje, no tanto porque se mantenga en

secreto frente a otros lectores potenciales (a fin de cuentas, ningún mensaje puede permanecer mucho tiempo en secreto en un planeta atravesado por autopistas de la información), sino porque se tiende a ignorar que, aunque el triunfo a escala mundial del «modo de vida moderno» significa que el impulso que lleva a fijar un orden del día o agenda puede ser ahora un fenómeno universal o planetario, los temas que reclaman un lugar prioritario en esa agenda continúan estando tan territorialmente diferenciados como antes (o incluso más) así como lo están las consecuencias de la globalización.

Aunque todos los habitantes del planeta comparten, por así decirlo, el mismo barco desde el punto de vista de sus perspectivas de supervivencia (en el sentido de que o navegan todos juntos o se hunden juntos), sus tareas inmediatas y, por lo tanto, sus destinos preferidos difieren sustancialmente, lo cual provoca que las acciones y las finalidades respectivas resulten del todo discordantes, y generen antagonismos cuando lo que más se necesita es solidaridad.

El precepto de Adorno (que la tarea del pensamiento crítico «no consiste en la conservación del pasado, sino en la redención de las esperanzas del pasado») no ha perdido un ápice de su relevancia, pero, precisamente por ello, el pensamiento crítico está también obligado a un replanteamiento continuo para mantenerse a la altura de su misión. Como antaño, la esperanza de alcanzar un equilibrio aceptable entre libertad y seguridad, las dos condiciones *sine qua non* de la sociedad humana (y que, aun no siendo inmediatamente compatibles, resultan igualmente cruciales), debe situarse en el lugar central de esa labor de replanteamiento. Entre las esperanzas del pasado que precisan con más urgencia de redención, las conservadas en *el Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher*

Absicht de Kant[147] pueden reclamar con toda justicia la categoría de «metaesperanza»: la esperanza que hace posible todas las esperanzas.

Basta con echar un vistazo al planeta para darse cuenta de la formidable tarea que esto plantea y de lo alta que es la cima que habrá que escalar.

Pero armados (para bien o para mal) del lenguaje y de esa curiosa partícula («no») que en él viene (esa declaración de negación, denegación o rechazo, que nos eleva a los seres humanos por encima del testimonio de nuestros sentidos y separa las apariencias de la verdad), así como de ese igualmente extraño (si uno lo piensa) tiempo verbal futuro que nos impulsa más allá de lo inmediato y de lo dado, los seres humanos no podemos dejar de imaginar cómo hacer que las cosas sean diferentes de lo que son en el momento presente. No podemos conformarnos con «lo que es» o lo que hay, porque no podemos captar realmente qué «es» sin tratar de ir más allá. Formulamos a ese «es» preguntas incómodas que exigen una explicación y una disculpa. Esperamos que las cosas cambien y decidimos cambiarlas, tanto las pequeñas como las grandes.

Armados (para bien y para mal) del conocimiento del bien y del mal, los seres humanos juzgamos y somos juzgados por lo que ha ocurrido y por lo que hemos hecho o hemos desistido de hacer. Ponemos el «debería ser» en los asientos del jurado y el «es» en el banquillo de los acusados. Llevamos con nosotros (o en nuestro interior) el juez que preside la sesión (al que habitualmente llamamos «conciencia») dondequiera que vayamos y hagamos lo que hagamos. Y creemos que tiene sentido alcanzar un juicio, porque tiene el poder de cambiarnos para bien (o, al menos, para algo menos malo) a nosotros y el mundo que nos rodea.

Tan inevitablemente como el agua surge de la coincidencia entre el oxígeno y el hidrógeno, la esperanza se

concibe cuando se encuentran la imaginación y el sentido moral. Como memorablemente expuso Ernst Bloch, antes que *homo sapiens* (una criatura que piensa), el hombre es una criatura *esperanzada*. No sería difícil demostrar que Emmanuel Levinas quiso decir más o menos lo mismo cuando insistió en que la ética precedió a la ontología. Del mismo modo que el mundo exterior debe probar su inocencia ante el tribunal de la ética (y no al revés), la esperanza no reconoce (ni tiene por qué reconocer) la jurisdicción de «lo que meramente es». Corresponde a la realidad explicar por qué no estuvo a la altura del criterio de adecuación fijado por la esperanza.

Trazar los mapas de la utopía que acompañaron al nacimiento de la era moderna fue tarea fácil para sus delineantes: no tenían más que llenar los espacios en blanco o repintar las partes más feas o desagradables del entramado de un espacio público cuya presencia se daba (con buen motivo) por sentada y no se consideraba en absoluto problemática. Las utopías, las imágenes de la vida buena, eran naturalmente *sociales*, ya que nunca se ponía en duda el significado de lo «social»: no era todavía la «cuestión esencialmente polémica» en la que se convertiría en nuestro tiempo, tras el golpe de Estado neoliberal. La cuestión de a quién correspondía poner en práctica el plan de acción y presidir la transformación no era un problema: un déspota o una república, un rey o un pueblo. Cualquiera de ellos estaba firmemente asentado en su sitio y parecía aguardar tan sólo una explicación y una señal para actuar. No es extraño, pues, que la utopía *pública o social* fuese la primera víctima del extraordinario cambio experimentado por la esfera pública en nuestros días.

Como todo lo que antaño se hallaba bien situado en dicha esfera, la utopía se ha convertido en blanco y presa de llaneros, cazadores y tramperos solitarios: uno de los

muchos trofeos de la conquista y la anexión de lo público por lo privado. El proyecto social a gran escala se ha dividido en multitud de baúles de viaje privados, sorprendentemente similares unos a otros, pero en modo alguno complementarios. Cada uno de ellos está hecho a medida de la dicha absoluta del consumidor y pensado, como todos los gozos de este, para su disfrute exclusivamente individual y solitario, incluso aunque se saboreen en compañía.

¿Puede volver a convertirse el espacio público en un lugar de participación duradera más que de encuentros casuales y breves? ¿En un lugar de diálogo, debate, confrontación y acuerdo? Sí y no. Si, como durante la mayor parte de la historia moderna, lo que se entiende por «espacio público» es la esfera pública que rodea a las instituciones representativas del Estado-nación y a la que este presta servicio, habrá que responder que probablemente no. Esa variedad concreta de escena pública ha sido ya despojada de la mayoría de utensilios y elementos que le permitieron sostener los dramas representados en ella en el pasado. Pero incluso si la vieja parafernalia se hubiese mantenido intacta, difícilmente habría podido servir a las nuevas producciones, cada vez más grandiosas y complejas, de millones de personajes y miles de millones de figurantes y espectadores. Esos escenarios públicos, construidos originalmente para las finalidades políticas de la nación y del Estado, han persistido en su carácter local, pese a que el drama contemporáneo abarca a toda la humanidad y es enfática y llamativamente global. Para ser creíble, la respuesta del «sí» precisa de un espacio público nuevo y global: una política que sea genuinamente planetaria (no sólo «internacional») y un escenario planetario adecuado. Y, además, necesita una responsabilidad verdaderamente planetaria: un

reconocimiento del hecho de que todos los que compartimos el planeta dependemos mutuamente los unos de los otros para nuestro presente y para nuestro futuro, de que nada de lo que hagamos o no hagamos puede resultar indiferente para la suerte de otras personas, y de que ninguno de nosotros puede ya buscar y encontrar un refugio privado en el que cobijarse de las tormentas que pueden originarse en cualquier lugar del globo.

Lo que la lógica de la responsabilidad planetaria se propone (al menos, en principio) es afrontar los problemas generados a escala global de manera directa, es decir, en su propio nivel. Esa lógica parte de la suposición de que la única manera de hallar soluciones duraderas y realmente eficaces a los problemas de ámbito mundial es mediante la renegociación y la reforma del tejido de interdependencias e interacciones globales. En lugar de aspirar a limitar los daños locales y a obtener beneficios a ese mismo nivel a partir de los caprichosos y arriesgados vaivenes de las fuerzas económicas globales, hay que buscar un nuevo tipo de escenario global en el que los itinerarios de las iniciativas económicas de cualquier rincón del planeta dejen de ser tan sumamente volubles y dejen de estar guiados exclusivamente por las ganancias momentáneas sin prestar atención a los efectos secundarios y a las «víctimas colaterales» y sin atribuir importancia alguna a las dimensiones sociales de los equilibrios entre coste y efecto. En definitiva, lo que esa lógica pretende es, por citar a Habermas, el desarrollo de una «política recuperada frente a los mercados globalizados»[148].

Sentimos, suponemos y sospechamos qué es lo que hay que hacer. Pero no podemos conocer la forma ni la configuración que finalmente adoptará. De lo que sí podemos estar bastante seguros, no obstante, es de que esa

forma no nos resultará familiar. Será diferente a todo aquello a lo que nos hemos acostumbrado.



ZYGMUNT BAUMAN (Poznan, Polonia, 1925) es un sociólogo, filósofo y ensayista polaco de origen judío. Miembro de una familia de judíos no practicantes, hubo de emigrar con su familia a Rusia cuando los nazis invadieron Polonia. En la contienda, Bauman se enroló en el ejército polaco, controlado por los soviéticos, cumpliendo funciones de instructor político. Participó en las batallas de Kolberg y en algunas operaciones militares en Berlín. En mayo de 1945 le fue otorgada la Cruz Militar al Valor. De 1945 a 1953 desempeñó funciones similares combatiendo a los insurgentes nacionalistas de Ucrania, y como colaborador para la inteligencia militar.

Durante sus años de servicio comenzó a estudiar sociología en la Universidad de Varsovia, carrera que hubo de cambiar por la de filosofía, debido a que los estudios de sociología

fueron suprimidos por «burgueses». En 1953, habiendo llegado al grado militar de mayor, fue expulsado del cuerpo militar con deshonor, a causa de que su padre se había presentado en la embajada de Israel para pedir visa de emigrante.

En 1954 finalizó la carrera e ingresó como profesor en la Universidad de Varsovia, en la que permanecería hasta 1968. En una estancia de estudios en la prestigiosa London School of Economics, preparó un relevante estudio sobre el movimiento socialista inglés que fue publicado en Polonia en 1959, y luego apareció editado en inglés en 1972. Entre sus obras posteriores destaca *Sociología para la vida cotidiana* (1964), que resultó muy popular en Polonia y formaría luego la estructura principal de *Pensando sociológicamente* (1990).

Fiel en sus inicios a la doctrina marxista, con el tiempo fue modificando su pensamiento, cada vez más crítico con el proceder del gobierno polaco. Por razones políticas se le vedó el acceso a una plaza regular de profesor, y cuando su mentor Julian Hochfeld fue nombrado por la UNESCO en París, Bauman se hizo cargo de su puesto sin reconocimiento oficial. Debido a fuertes presiones políticas en aumento, Bauman renunció en enero de 1968 al partido, y en marzo fue obligado a renunciar a su nacionalidad y a emigrar.

Ejerció la docencia primero en la Universidad de Tel Aviv y luego en la de Leeds, con el cargo de jefe de departamento. Desde entonces Bauman escribió y publicó solamente en inglés, su tercer idioma, y su reputación en el campo de la sociología creció exponencialmente a medida que iba dando a conocer sus trabajos. En 1992 recibió el premio Amalfi de Sociología y Ciencias Sociales, y en 1998 el premio Theodor W. Adorno otorgado por la ciudad de Frankfurt.

La obra de Bauman comprende 57 libros y más de 100 ensayos. Desde su primer trabajo acerca del movimiento obrero inglés, los movimientos sociales y sus conflictos han mantenido su interés, si bien su abanico de intereses es mucho más amplio. Muy influido por Gramsci, nunca ha llegado a renegar completamente de los postulados marxistas. Sus obras de finales de los 80 y principios de los 90 analizan las relaciones entre la modernidad, la burocracia, la racionalidad imperante y la exclusión social. Siguiendo a Sigmund Freud, concibe la modernidad europea como el producto de una transacción entre la cesión de libertades y la comodidad para disfrutar de un nivel de beneficios y de seguridad.

Según Bauman, la modernidad en su forma más consolidada requiere la abolición de interrogantes e incertidumbres. Necesita de un control sobre la naturaleza, de una jerarquía burocrática y de más reglas y regulaciones para hacer aparecer los aspectos caóticos de la vida humana como organizados y familiares. Sin embargo, estos esfuerzos no terminan de lograr el efecto deseado, y cuando la vida parece que comienza a circular por carriles predeterminados, habrá siempre algún grupo social que no encaje en los planes previstos y que no pueda ser controlado.

Bauman acudía al personaje de la novela *El extranjero* de Albert Camus para ejemplificarlo. Abrevando en la sociología de Georg Simmel y en Jacques Derrida, Bauman describió al «extranjero» como aquel que está presente pero que no nos es familiar, y que por ello es socialmente impredecible. En *Modernidad y ambivalencia*, Bauman describe cómo la sociedad es ambivalente con estos elementos extraños en su seno, ya que por un lado los acoge y admite cierto grado de extrañeza, de diferencia en los modos y pautas de

comportamiento, pero por dentro subyace el temor a los personajes marginales, no totalmente adaptados, que viven al margen de las normas comunes.

En su obra más conocida, *Modernidad y holocausto*, sostiene que el holocausto no debe ser considerado como un hecho aislado en la historia del pueblo judío, sino que debería verse como precursor de los intentos de la modernidad de generar el orden imperante. La racionalidad como procedimiento, la división del trabajo en tareas más diminutas y especializadas, la tendencia a considerar la obediencia a las reglas como moral e intrínsecamente bueno, tuvieron en el holocausto su grado de incidencia para que este pudiera llevarse a cabo. Los judíos se convirtieron en los «extranjeros» por excelencia, y Bauman, al igual que el filósofo Giorgio Agamben, afirma que los procesos de exclusión y de descalificación de lo no catalogable y controlable siguen aún vigentes.

Al miedo difuso, indeterminado, que no tiene en la realidad un referente determinado, lo denominó «*Miedo líquido*». Tal miedo es omnipresente en la «*Modernidad líquida*» actual, donde las incertidumbres cruciales subyacen en las motivaciones del consumismo. Las instituciones y organismos sociales no tienen tiempo de solidificarse, no pueden ser fuentes de referencia para las acciones humanas y para planificar a largo plazo. Los individuos se ven por ello llevados a realizar proyectos inmediatos, a corto plazo, dando lugar a episodios donde los conceptos de carrera o de progreso puedan ser adecuadamente aplicados, siempre dispuestos a cambiar de estrategias y a olvidar compromisos y lealtades en pos de oportunidades fugaces.

Notas

[1] Véase el *Observer Magazine* del 3 de octubre de 2004. <<

[2] Jacques Attali. *Chemins de sagesse. Traité du labyrinthe*, Fayard, 1996, págs. 79-80 y 109. <<

[3] Véase Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, W. W. Norton, 1998, pág. 62 (trad. cast.: *La corrosión ¿el carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona. Anagrama, 2000). <<

[4] Italo Calvino, *Le città invisibili*, citado aquí a partir de la traducción al inglés. *Invisible Cities*, Vintage. 1997, pág. 64 (trad. cast.: *Las ciudades invisibles*, Barcelona. Minotauro, 1985). <<

[5] Véase «Grace under pressure», *Observer Magazine*. 30 de noviembre de 2003, pág. 95. <<

[6] Andrzej Szahaj, *E pluribus unum*, Universitas, 2004, pág. 81. <<

[7] Véase Andrzej Stasiuk. «Duchowy lumpenproletariat». («Lumpenproletariado espiritual») y «Rewolucja czyli zaglada». («Revolución o exterminio»), en *Tekturowy Samolot*, Wydawnictwo Czarne, 2002. <<

[8] Véase Shakespeare, *Hamlet*, acto cuarto, escena tercera.
<<

[9] Véase Henry A. Giroux y Susan Searls Giroux. *Take Back Higher Education*, Palgrave, 2004, págs. 119-120. <<

[10] Véase Richard Rorty. «The humanistic intellectual: eleven theses», en *Philosophy and Social Hope*. Penguin. 1999, págs. 127-128. <<

[11] En «Education as socialization and as individualization», en *Philosophy and Social Hope*, pág. 118. <<

[12] Véase Charles Guignon, *On Being Authentic*, Routledge, 2004, pág. 9. <<

[13] Véase Jeremy Seabrook, «Powder keg in the slums». *Guardian*. 1 de septiembre de 2004, pág. 10, de su libro *Consuming Cultures: Globalization and Local Lives*, New Internationalist, 2004. <<

[14] Véase el *Observer Magazine* del 29 de agosto de 2004, pág. 35. <<

[15] Richard Rorty, *Achieving our Country*. Harvard University Press, 1997, págs. 83 y siguientes (trad. cast.: *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados unidos del siglo* XX. Barcelona. Paidós. 1999). <<

[16] Véase N. Chambers, C. Simmons y M. Wackernagel, *Sharing Nature's Interest: Ecological Footprint as an Indicator of Sustainability*, Earthscan, 2000, pág. 134. <<

[17] John Reader. *Cities*, Heinemann, 2004, pág. 303, citando M. Wackernagel y William E. Reeves, *Our Ecological Footprint: Reducing Human Impact on Earth*, New Society Publishers, 1996, págs, 13-14. <<

[18] Jim Jones, fundador y jefe del Templo del Pueblo, se suicidó junto a unos 900 seguidores en 1978 en Jonestown, Guyana, tras el linchamiento del congresista estadounidense Leo Ryan, quien había acudido allí encabezando una comisión delegada del Congreso para investigar las actividades de la secta. (*N. del t.*). <<

[19] William T. Cavanaugh, «Sins of omission: what “religion and violence” arguments ignore», *Hedgehog Review*, primavera de 2004, pág. 50. <<

[20] Dany-Robert Dufour. *L’art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l’homme libéré à l’ère du capitalisme total*. Denoël. 2003, pág. 69. <<

[21] Ibídem, pág. 44. <<

[22] Richard Sennett. *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism, W. W*. Norton. 1998, pág. 51 (trad. cast.: *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona, Anagrama, 2000). <<

[23] Georges Perec. *La vie mode d’emploi*, traducción al inglés: *Life: A User’s Manual*. Collins Harvill. 1988, pág. 497 (trad. cast.: *La vida: instrucciones de uso*. Barcelona. Anagrama. 1988). <<

[24] L. Feuchtwanger, *Odysseus and the Swine, and other Stories* (traducción al inglés del original en alemán), Hutchinson, 1949. <<

[25] Véase René Girard. «Violence and religion: cause or effect?», *Hedgehog Review*, primavera de 2004, págs. 8-20.
<<

[26] «You can’t run with the hare and hunt with the hounds» («no se puede correr con la liebre y cazar con los perros»), expresión inglesa equivalente a la española «no se puede repicar y andar en la procesión». (N. del t.). <<

[27] I Macabeos 2. <<

[28] San Marcos 14. <<

[29] Véase George L. Mosse, *Fallen Soldiers*. Oxford University Press. 1990, págs. 34 y siguientes. <<

[30] Citado de la traducción al inglés de las tragedias de Esquilo. «Las coéforas» y «Las euménides»; véase Esquilo. *The Oresteian Trilogy*. Penguin, 1959, págs. 108, 118, 143 y 174 (trad. cast.: *La Orestíada, y Prometeo encadenado*. Buenos Aires. Espasa-Calpe, 1941). <<

[31] El verbo inglés «*to manage*» tiene un campo semántico que abarca los de diversos verbos castellanos: gestionar, administrar, manipular o «arreglárselas», entre otros. El autor se refiere claramente a una evolución particular de ese término en inglés. En el resto del libro se ha traducido por «gestionar». (N. del t.). <<

[32] Theodor W. Adorno. «Culture and administration», traducción al inglés del original en alemán incluida en J. M. Bernstein (comp.), *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture by Theodor W. Adorno*. Routledge, 1991, pág. 93 (trad. cast.: «Cultura y administración», en T. W. Adorno. *Escritos sociológicos* I, Barcelona. Akal, 2005). Permítanme añadir que la palabra «*management*» («gestión») expresa mejor que «*administration*» («administración») la esencia del término alemán *Verwaltung* utilizado en el original. <<

[33] Ibídem, pág. 98. <<

[34] Ibídem, págs. 93, 98 y 100. <<

[35] Ibídem, pág. 94. <<

[36] Theodor W. Adorno y Max Horkheimer. *Dialectic of Enlightenment* (traducción al inglés del original en alemán), Verso, 1979, págs. 216-217 (trad. cast.: *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994). <<

[37] Adorno, «Culture and administration», pág. 103. <<

[38] Hannah Arendt. *La crise de la culture*, Gallimard, 1968, págs. 266-267. <<

[39] Hannah Arendt, *Man in Dark Times*. Harcourt Brace. 1983, pág. viii trad. cast.: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa. 1990. <<

[40] Ibídem, pág. 24. <<

[41] Charles Saatchi (n. en 1943), además de fundador de la conocida agencia publicitaria Saatchi & Saatchi, es un destacado coleccionista de arte y dueño de la galería Saatchi de Londres, especializada en arte contemporáneo. (N. del t.). <<

[42] Naomi Klein. *No Logo*. Flamingo. 2001, pág. 5 (trad. cast.: *No logo: el poder de las marcas*. Barcelona. Paidós. 2002). <<

[43] Ibídem, pág. 25. <<

[44] W. de Kooning, *Écrits et propos*. Éditions de l’Ensb-a, 1992, págs. 90 y siguientes. <<

[45] Yves Michaud. *L’art à l’etat gazeux*. Stock. 2003, pág. 9.
<<

[46] Citado de Patrick Barret, *(Tout) l'art contemporain est-il mal?*, Fauvre, 2000, pág. 67. <<

[47] Las *earthworks* son una forma de arte creado en la naturaleza y para el que se emplean materiales naturales como piedras, hojas o tierra. Muchas de esas obras suelen realizarse anónimamente y sin testigos para ser dejadas luego a la intemperie y a merced de los elementos. (N. del t.)
<<

[48] Michaud. *L art à l’état gazeux*. <<

[49] *Hedgehog Review*. 5, 3, otoño de 2003, págs. 5-7. <<

[50] David L. Altheide, «Mass media, crime, and the discourse of fear», *Hedgehog Review*, 5, 3, otoño de 2003, págs. 9-25.
<<

[51] Stephen Graham. «Postmortem city: towards an urban geopolitics». *City*, 2, 2004, págs. 165-196. <<

[52] Ray Surette, *Media, Crime ana Criminal Justice*. Brooks/Cole. 1992, pág. 43. <<

[53] Véase el reportaje de John Vidal. «Beyond the city limits», en el suplemento *Online*, del *Guardian* del 9 de septiembre de 2004, págs. 4-6. <<

[54] Archivado en www.christianfarmers.org. <<

[55] Véase http://web.idrc.ca/en/ev-5376-201-l-DO_TOPIC.html. <<

[56] Seabrook. «Powder keg in the slums». <<

[57] Nan Ellin. «Fear and city building». *Hedgehog Review*, 5, 3, otoño de 2003, págs. 43-61. <<

[58] B. Diken y C. Laustsen, «Security, terror and bare life». *Space and Culture*. 2, 2002, págs. 290-307. <<

[59] «El aire de la ciudad es liberador» (famoso lema medieval, en alemán en el original). (N. del t.). <<

[60] Citado por John Reader, *Cities*, Heinemann. 2004, pág. 282. <<

[61] Ibídem, pág. 267. <<

[62] Peter Hall. *Cities in Civilization: Culture, Innovation and Urban Order*. Weidenfeld and Nicolson. 1998, págs. 875-876.

<<

[63] Jonathan Manning. «Racism in three dimensions: South African architecture and the ideology of white superiority», *Social Identities*, 4, 2004, págs. 527-536. <<

[64] Lewis H. Morgan. *Ancient Society*, H. Holt, 1378, pág. 1 (trad. cast.: *La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso, 1970). <<

[65] Véase «Irritable skin syndrome». *Guardian Weekend*, 9 de octubre de 2004, pág. 57. <<

[66] Andy Fisher. *Radical Ecopsychology: Psychology in the Service of Life*. SUNY Press, 2005, pág. 167. <<

[67] «Sunflower sermon: how to do florals», *Guardian Weekend*, 25 de octubre de 2003, pág. 60. <<

[68] Jess Cartner-Morley. «How to wear clothes». *Guardian Weekend*, 17 de enero de 2004, pág. 47. <<

[69] Véase «21 ways to be better in 2004». *Observer Magazine*, 4 de enero de 2004, págs. 22 y siguientes. <<

[70] Véase *Observer Magazine*, 4 de julio de 2004, pág. 59.
<<

[71] Naomi Klein. *Fences and Windows*, Flamingo, 2002, pág. xx (trad. cast.: *Vallas y ventanas: despachos desde las trincheras de la globalización*. Barcelona, Paidós, 2002). <<

[72] Bryan S. Turner. *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*. Routledge. 1992, pág. 16. <<

[73] Oliver Sachs. *Migraine, Evolution of a Common Disorder*. Pan Books, 1981. <<

[74] Chris Shilling. *The Body and Social Theory*, Sage, 1993, pág. 3. <<

[75] Thomas J. DiLorenzo. *How Capitalism Saved America: The Untold History of our Country, from the Pilgrims to the Present*. Crown Forum, 2004; Ludwig von Mises. *Human Action*. Scholar's Edition. Ludwig von Mises Institute, págs. 728-729 (trad. cast.: *La acción humana: tratado de economía*, 3.ª edición revisada, Madrid. Unión Editorial. 1980. <<

[76] Véase John Henley. «France sets targets for expelling migrants». *Guardian*, 28 de octubre de 2003. <<

[77] Barbara Ellen. «Bored, dirty, exhausted: who ever said there was anything yummy about being Mummy?». *Observer Magazine*. 7 de marzo de 2004, pág. 7. <<

[78] Véase el *Observer* del 16 de noviembre de 2003, pág. 19. <<

[79] Véase «Childcare rises to 25 per cent of income», *Guardian*, 26 de enero de 2004. <<

[80] Véase Kate Spicer, «Love is the drug». *Observer Magazine*, 9 de mayo de 2004. <<

[81] Trad. cast.: *Lujuria: los siete pecados capitales*. Barcelona. Paidós, 2005, (N. del t.). <<

[82] Véase «Don’t you want me baby?». *Observer Magazine*, 8 de febrero de 2004. <<

[83] Véase Lawrence Grossberg, «Why does neo-liberalism hate kids?». *Review of Education/Pedagogy/Cultural Studies*, 2, 2001, pág. 133. <<

[84] Henry A. Giroux. *The Abandoned Generation*, Palgrave, 2003, pág. xv. <<

[85] www.simnplyfamily.com/display.cfm?articleID=991215Schildsmoral.cfm. <<

[86] Véase Jean-François Lyotard. *The Inhuman: Remettions on Time* (traducción al inglés del original en francés), Polity, 1991, págs. 2-7 (trad. cast.: *Lo inhumano: charlas sobre el tiempo*. Buenos Aires. Manantial, 2003). <<

[87] Kiku Adatto, «Selling out childhood», *Hedgehog Review*, verano de 2003, pág. 36. <<

[88] Priscilla Anderson. *Young Children’s Rights*, Jessica Kingsley, 2000, pág. 57. <<

[89] Dufour, *L’art de réduire les têtes*, pág. 10. <<

[90] Daniel Thomas Cook. «Beyond either/or». *Journal of Consumer Culture. 2*. 2004, pág. 149. <<

[91] Owen Bowcott. «Makeup and marketing: welcome to the world of ten-year-old girls». *Guardian*. 8 de septiembre de 2004, pág. 3. <<

[92] Dan Acuff, *What Kids Buy and Why*, Free Press, 1997. <<

[93] Véase Beryl Langer. «The business of branded enchantment», *Journal of Consumer Culture*, 2, 2004, pág. 255. Véase también mi *Wasted Lives*, Polity, 2004, capítulo 4: «Culture of waste» (trad. cast.: *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*. Barcelona, Paidós, 2005). <<

[94] Cook, «Beyond either/or», pág. 150. <<

[95] Juliet B. Schor. «The commodification of childhood: tales from the advertising front lines», *Hedgehog Review*, verano de 2003, págs. 7 y siguientes. <<

[96] James U. McNeal, *The Kid’s Marker Myths and Realities*, Paramount Market. 1999. <<

[97] Joseph E. Davis. «The commodification of self», *Hedgehog Review*, verano de 2003, págs. 44 y siguientes. <<

[98] Tori de Angelis. «Consumerism and its discontents», http://www.apa.org/monitor/jun04/discontents.aspx. <<

[99] Leszek Kołakowski, *Freedom, Fame, Lying and Betrayal: Essays in Everyday Life*. Penguin. 1999, pág. 98 (trad. cast.: *Libertad, fortuna, mentira y traición: ensayos sobre la vida cotidiana*, Barcelona, Paidós, 2001). <<

[100] Jacek Wojciechowski. «Studia podyplomowe», *Forum Akademickie*, 5, 2004. <<

[101] Véase www.staffs.ac.uk/journal/volume6(1)editor.html.
<<

[102] Carmel Borg y Peter Mayo. «Diluted wine in new bottles: the key messages of the Memorandum», *LLinE: Lifelong Learning in Europe*, 1, 2004, págs. 15-23. <<

[103] Véase C. J. Fombrun. N. M. Tichy y M. A. Devanna. *Strategic Human Resource Management*. John Wiley, 1984, págs. 41 y 159. <<

[104] Raili Moilanen. «HRD and learning — for whose well-being?». *LLin-E*, 1, 2004, págs. 34-39. <<

[105] Dominique Simone Rychen. «Lifelong learning — but learning for what?», *LLinE*, 1, 2004, págs. 26-33. <<

[106] Henry A. Giroux y Susan Searls Giroux. «Take back higher education: toward a democratic commons», *Tikkun*, noviembre-diciembre de 2003. <<

[107] Véase «Hot-cold-hot: terror alert left America uncertain». *International Herald Tribune*, 5 de agosto de 2004. <<

[108] Una versión de este capítulo ha sido ya publicada dentro de Moshe Zuckerman (comp.), Theodor W. Adorno, Philosoph des beschädigten Lebens. Gotinga, Wallstein Verlag, 2004. <<

[109] Arendt. Man in Dark Times, pág. viii (trad. cast.: Hombres en tiempos de oscuridad, Barcelona, Gedisa, 1990). <<

[110] Ibídem, págs. 4-5. <<

[111] Ibídem, pág. 24. <<

[112] Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. 2: *Science of Freedom*, Wildwood House. 1973, págs. 3 y siguientes (trad. cast.: *La edad de las luces*, Barcelona, Folio, 1993). <<

[113] Ibídem, págs. 56, 8 y 15-17. <<

[114] Véase Laura Barton, «Flight from reality», *Guardian Weekend*, 16 de agosto de 2003, págs. 14-19. <<

[115] Richard Sennett. *The Corrosion of Character*, pág. 51 (trad. cast.: *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000). <<

[116] Michael J. Piore y Charles F. Sabel. *The Second Industrial Divide*, Basic Books, 1974, pág. 17 (trad. cast.: *La segunda ruptura industrial*, Madrid. Alianza. 1990). <<

[117] Gay, *The Enlightenment*, pág. 4. <<

[118] Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* (traducción al inglés del original en alemán), Verso, 1979, pág. xv (trad. cast.: *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. Madrid, Trotta, 1994). <<

[119] Ibídem, pág. 216. <<

[120] Pierre Bourdieu, «La précarité est aujourd'hui partout», en *Contrefeux*, Raison d'Agir. 1998, págs. 96-97 (trad. cast.: *Contrafuegos*, Barcelona. Anagrama, 1999). <<

[121] Theodor W. Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords* (traducción al inglés del original en alemán). Columbia University Press. 1998, pág. 276. Adorno utiliza el término «crisol» (*melting pot*) en una acepción distinta de la de su uso popular. Él le da más bien el significado original de un recipiente en el que todos los ingredientes se disuelven, se mezclan y se funden, perdiendo en el proceso su individualidad y volviéndose indistinguibles. <<

[122] Véase ibídem, pág. 118. <<

[123] Ibídem, pág. 111. <<

[124] Ibídem, pág. 109. <<

[125] Czesław Miłosz. *Szukanie ojozyzny*, Znak, 1992, págs. 180 y siguientes. <<

[126] La población rural judía tradicional en los países de la Europa oriental antes del Holocausto. (N. del t.). <<

[127] Adorno. *Critical Models*, pág. 14. <<

[128] Ibídem, pág. 15. <<

[129] Ibídem, pág. 128. <<

[130] Ibídem, págs. 292-293. <<

[131] Adorno y Horkheimer. *Dialectic of Enlightenment*, pág. 243. <<

[132] Véase Franz Rosenzweig. *Understanding the Sick and the Healthy: A View of World, Mar, and God* (traducción al inglés del original en alemán), Harvard University Press, 1999, págs. 39 y 59. <<

[133] Más allá de ese punto de acuerdo, sin embargo, los caminos de Rosenzweig y Adorno se separan. Si para Adorno, la arrogancia filosófica consciente (que corta sus ataduras e, incluso, toda comunicación con el sentido común, congelado en su jaula circunstancial) es la condición *sine qua non* del servicio de la filosofía a la emancipación humana, para Rosenzweig, el camino a un destino prácticamente idéntico al señalado por Adorno pasa por la humildad filosófica, es decir, por elegir y practicar el habla y el diálogo con el sentido común (¿con qué si no?), en lugar de dedicarse al «pensamiento abstracto», como estrategia principal de procedimiento: «El “pensador hablante” no puede prever nada: debe ser capaz de esperar porque depende de la palabra del otro, necesita *tiempo* […] El “pensador hablante” habla con alguien y piensa por alguien, alguien que no sólo tiene oídos, sino también boca». <<

[134] Adorno, *Critical Models*, pág. 263. <<

[135] Véase la carta de Adorno a Benjamin del 18 de marzo de 1936 en *Theodor Adorno and Walter Benjamin Correspondence, 1928-1940*, Harvard University Press. 1999, págs. 127-133. <<

[136] Adorno, *The Culture Industry*, pág. 89. <<

[137] Ibídem, pág. 119. <<

[138] Ibídem, pág. 138. <<

[139] Ibídem, pág. 92. <<

[140] Theodor W. Adorno, *Minima Moralia* (traducción al inglés del original en alemán). Verso, 1974, pág. 25 (trad. cast.: *Minima moralia: reflexiones de la vida dañada*. Madrid. Taurus, 1987). <<

[141] Ibídem, pág. 26. <<

[142] Véase Jean Baudrillard, *Power Inferno*, Galilée, 2002, págs. 24-25 (trad. cast.: *Power infierno*. Madrid. Arena Libros. 2003), y *La pensée radicale*. Sens & Tonka, 2001, págs. 8-9. <<

[143] Véase Michael Denning, *Culture in the Age of Three Worlds*. Verso. 2004. <<

[144] Sucesión de leyes aprobadas por el parlamento británico a lo largo del siglo XIX en las que se fueron regulando las condiciones de trabajo en las industrias del país. (N. del t.). <<

[145] Citado en Sheldon Rampton y John Stauber. «Trading on fear». *Guardian Weekend*, 12 de julio de 2003. <<

[146] Klein, *Vences and Windows*, pág. xxi, (trad. cast.: *Vallas y ventanas: despachos desde las trincheras de la globalización*, Barcelona, Paidós, 2002). <<

[147] Trad. cast.: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* y *otros escritos sobre filosofía de la historia*. Madrid, Tecnos, 1994, (N. del t.). <<

[148] Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation: Political Essays* (traducción al inglés del original en alemán). Polity, 2001, pág. 109 (trad. cast.: *La constelación posnacional: ensayos políticos*, Barcelona, Paidós. 2000). <<